JOURNAL ASIATIQUE



SEPTIÈME SÉRIE

TOME V



JOURNAL ASIATIQUE

OU

RECUEIL DE MÉMOIRES

D'EXTRAITS ET DE NOTICES

RELATIFS A L'HISTOIRE, A LA PHILOSOPHIE, AUX LANGUES
ET A LA LITTÉRATURE DES PEUPLES ORIENTAUX

RÉDIGÉ

PAR MM. BARBIER DE MEYNARD, BELIN, CHERBONNEAU, DEFRÉMERY
J. DERENBOURG, DUGAT, DULAURIER, FEER, FOUCAUX
GARCIN DE TASSY, MOHL, OPPERT, REGNIER, RENAN
SANGUINETTI, SÉDILLOT, DE SLANE, ETC.

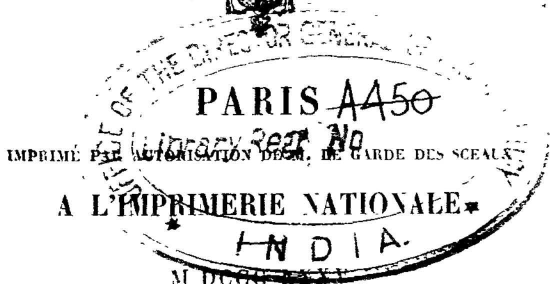
ET PUBLIÉ PAR LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE

SEPTIÈME SÉRIE

TOME V







PARIS

IMPRIMÉ PAR AUTORISATION DE M. LE GARDE DES SCEAUX

A L'IMPRIMERIE NATIONALE

M DCCC LXXV

JOURNAL ASIATIQUE.

JANVIER 1875.

LE CONCILE DE NICÉE,

D'APRÈS LES TEXTES COPTES ET LES DIVERSES COLLECTIONS CANONIQUES.

SECONDE SÉRIE DE DOCUMENTS,

SUIVIE D'UNE DISSERTATION CRITIQUE
SUR L'ŒUVRE DU CONCILE PROMULGATEUR D'ALEXANDRIE
ET SES CONSÉQUENCES HISTORIQUES,

PAR M. E. REVILLOUT.

Les textes que je publie en ce moment ont plusieurs provenances différentes. Comme je l'ai dit précédemment[1], c'est à Zoéga qu'appartient la gloire d'avoir reconnu le premier, parmi les feuilles détachées de parchemins qui composaient la collection Borgia, quatre fragments appartenant aux actes synodiques attribués par les Coptes au Concile de Nicée. Ils les a reproduits en entier dans son catalogue, sous le n° CLIX[2]. Le premier de ces frag-

[1] *Le concile de Nicée*, d'après les textes coptes, 1re série de documents.

[2] M. Lenormant, de l'Institut, a de nouveau reproduit et étudié

ments commence au feuillet 19 du manuscrit et comprend en outre les feuillets 20, 21, 22, 23, 24, 25 et 26. Le second n'a que les deux feuillets 47 et 48; le troisième, les feuillets 69, 70, 71 et 72. Enfin, le quatrième se compose de quatre feuillets sans numéros visibles. Mais Zoéga ne s'aperçut pas que d'autres pages séparées du même manuscrit existaient encore dans le musée Borgia sous le n° CCXXXIX. Ce sont ces pages que j'ai retrouvées dans mon dernier voyage[1]. Elles sont actuellement à Naples, ainsi que toute la seconde moitié du fonds copte du cardinal. En effet, après un long procès, un partage a eu lieu entre la Congrégation de la Propagande et la famille Borgia, et celle-ci a bientôt vendu sa part à la Bibliothèque nationale de Naples.

L'un des textes nouveaux copiés par moi prend sa place après le deuxième fragment de Zoéga. Il comprend les pages 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63 et 64. Il n'est, par conséquent, séparé que par une lacune de quatre pages du troisième fragment de Zoéga. Puis immédiatement après celui-ci, se terminant à la page 72, vient une autre série également ignorée de l'illustre Danois,

ces textes dans un *Mémoire sur les fragments du concile de Nicée*, qu'il publia en 1852, et il soutint à ce sujet une polémique avec plusieurs savants étrangers.

[1] J'avais trouvé, dans un précédent voyage à Turin, des feuilles nombreuses d'un autre exemplaire sur papyrus, que j'ai publiées dans le *Journal asiatique*, sous le titre : *Le concile de Nicée d'après les textes coptes, première série de documents.*

et qui comprend les pages 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83 et 84. Mais ce dernier morceau contient seulement une version incomplète du traité des gnomes, dont j'avais déjà trouvé parmi les papyrus de Turin, et publié dans ma *première série de documents*, un texte bien meilleur, plus ancien et plus étendu. A Turin j'avais également rencontré, il y a trois ans, dans un autre papyrus, le commencement d'un traité dogmatique correspondant au deuxième fragment de Zoéga. Dans mon dernier voyage, j'ai encore découvert d'autres pages, qui faisaient suite à celles-là : elles m'ont surtout permis de combler une des lacunes dont je parle plus haut et qui, dans le manuscrit Borgia, s'étend entre les pages 64 et 69.

Ainsi j'ai pu reconstituer le manuscrit presque en son entier, et dès lors reconnaître en lui les actes, jusqu'ici perdus, de ce concile des confesseurs par le moyen duquel saint Athanase rétablit l'œuvre de Nicée et en commenta la doctrine.

Ce concile, tenu à Alexandrie en 362, décida le retour du monde à l'orthodoxie. Le plan qu'on y suivit, les points de dogme que l'on y traita, nous étaient bien connus par les témoignages concordants de nombreux auteurs ecclésiastiques, par les œuvres de saint Athanase, par une lettre de ce concile lui-même à l'Église d'Antioche.

La découverte du manuscrit Borgia confirme pleinement le récit des historiens ecclésiastiques.

En ce qui touche les questions qui furent réso-

lues à Alexandrie, sous forme de commentaires ou de développements de la doctrine de Nicée, j'ai détaillé déjà dans un autre travail[1] les renseignements fournis par les contemporains, et j'en ai montré l'exactitude en les appliquant au texte copte.

Aujourd'hui, je vais publier ce texte lui-même, et je le ferai suivre d'une étude critique, approfondie surtout en ce qui se rapporte au rétablissement des actes de Nicée, qui resta la principale œuvre du concile des confesseurs. Comme je le montrerai bientôt, toutes les collections conciliaires ou canoniques lui empruntèrent ce qu'elles donnèrent de Nicée.

Mais auparavant il est bon de rappeler en quelques mots les circonstances au milieu desquelles ce concile se tint et qui rendirent nécessaire la résurrection de la plus ancienne et de la principale des assemblées œcuméniques.

Le concile de Nicée eut certainement une destinée des plus étranges, unique dans l'histoire. Réuni officiellement au lendemain des persécutions par le premier empereur chrétien, troublé d'abord par les intrigues d'une minorité factieuse, il n'en parvient pas moins à l'unanimité, ou à peu près, pour ses définitions et pour ses décisions, qui reçoivent aussitôt la sanction impériale. Il est donc proclamé

[1] *Le concile de Nicée et le concile d'Alexandrie, d'après les textes coptes* (extrait de la *Revue des questions historiques*, Paris, 1874).

sans difficulté la règle du monde chrétien; puis quand tout semble terminé, on le voit, peu de temps après sa promulgation, abandonné presque par tous, même par la plupart de ses anciens membres et de ses souscripteurs, même par l'empereur qui l'avait convoqué et solennellement confirmé. Cette inexplicable réaction fut si rapide et si violente que *le pieux* Constantin, après avoir ratifié la condamnation d'Arius, qui était le principal objet de la discussion, fit bientôt venir l'hérésiarque à sa cour, et l'accueillit très-gracieusement. Il venait de forcer l'évêque catholique de Constantinople à le recevoir à sa communion, quand par bonheur Arius mourut. En même temps, l'empereur suivait à l'égard du schismatique Mélèce une ligne de conduite identique, en dépit des prescriptions de Nicée, et il faisait déposer saint Athanase, successeur sur le siége d'Alexandrie de l'archevêque saint Alexandre, principal inspirateur du grand concile, adversaire déclaré d'Arius et de Mélèce.

Ce fut bien autre chose encore sous Constance, successeur de Constantin. A la fin de son règne, les Ariens, depuis longtemps protégés ouvertement par l'empereur, exerçaient partout une domination sans conteste. Ils occupaient tous les siéges, car ils avaient fait exiler les évêques catholiques ou les avaient, en les trompant, amenés à leur parti. Les rares confesseurs qui, comme Libère, Osius, Asterius, Eusèbe de Verceil, Lucifer de Cagliari, avaient osé lutter contre eux, avaient été relégués loin de leur

patrie, à l'autre extrémité de l'empire romain. Les Gaulois étaient en Égypte, les Égyptiens en Gaule. Quant à Athanase, obligé de se cacher, il s'était renfermé depuis plusieurs années dans une retraite inconnue de tous. C'est là qu'il rédigea le traité *De synodis* et beaucoup d'autres ouvrages analogues.

Le concile de Nicée était universellement abandonné. Ses actes, brûlés par les Ariens, avaient disparu; son symbole lui-même, bien que rapporté fidèlement dans plusieurs pièces authentiques, était presque oublié : dans certaines provinces on ne le connaissait plus, même de nom. C'est ainsi qu'Hilaire de Poitiers, adversaire déterminé de l'arianisme, et depuis longtemps évèque, n'en avait pas même entendu parler jusqu'au moment de son exil : « Numquam fidem Nicenam nisi exsulaturus audivi, » dit-il formellement dans son livre sur les conciles. S'il faut en croire les historiens ecclésiastiques, notamment Socrate et Sozomène, cet oubli presque universel serait allé si loin, que les Ariens auraient songé à le mettre à profit en faisant confondre la profession de foi d'un concile tenu par eux à Nicé en Thrace avec celle du grand concile universel de Nicée en Bithynie.

Cependant, une foule de conciles, se succédant chaque année et composés souvent d'un grand nombre d'évêques, accumulaient sans cesse, en se contredisant l'un l'autre, symboles sur symboles, définitions sur définitions, anathèmes sur anathèmes. Saint Athanase, dans le livre que nous

venons de citer, rapporte toutes ces décisions opposées, et il nous fait un tableau admirable de la confusion sans bornes qui en résultait. L'unité chrétienne avait disparu, car dans ce luxe exubérant de formules toujours changeantes on ne paraissait plus fixé sur une foi commune; et d'ailleurs, chacun songeant à innover, les professions de foi récentes ne pouvaient prétendre à l'autorité, à l'immuable perpétuité de la vérité traditionnelle. Il fallait sortir de ce désordre. Il fallait renoncer à suivre les imaginations fécondes des fabricateurs de symboles, et rechercher la foi des Pères pour y adhérer à jamais. Cette foi des Pères, c'était celle que toutes les églises du monde avaient fidèlement conservée comme un dépôt précieux, quand la persécution les isolait l'une de l'autre, et dont elles avaient constaté l'unité parfaite en mettant en commun toutes leurs traditions dans le grand concile de Nicée. Il fallait donc en revenir purement et simplement au texte de Nicée, à son vrai texte, reconnu tel par des témoins dignes de foi, à son symbole, qui, bien compris, suffisait à élucider tous les points litigieux, tout ce que l'Église universelle croyait et devait confesser. La doctrine en était complète, quoique formulée en peu de mots; on n'avait qu'à la bien saisir et à en déduire les conséquences pour écarter les novateurs.

Telle est la pensée fondamentale du fameux traité *De synodis*, pensée qu'Athanase exprimait encore plusieurs années plus tard, lorsqu'il écrivait au commencement de sa lettre *ad Afros* :

« Il suffit de ce qui a été confessé à Nicée, et, comme nous l'avons dit antérieurement, il n'y manque rien, tant pour la destruction de toute hérésie impie, que pour la défense et la sauvegarde des enseignements de l'Église. »

Sur ces entrefaites Julien monta sur le trône. Le nouvel empereur, par réaction contre Constance et pour faire montre de tolérance, abolit sans distinction toutes les lois et toutes les sentences portées pour cause de religion sous son prédécesseur arien. Les évêques orthodoxes purent donc, aussi bien que les autres, revenir de la relégation, de l'exil ou de leurs cachettes. Ils n'étaient pas nombreux, car, depuis près de quarante ans qu'avait été tenu le concile de Nicée, les Ariens et les semi-Ariens avaient mis à profit la faveur impériale, présentant à tous des formules captieuses que, par faiblesse, par lassitude, par amour de la paix, la plupart des évêques finissaient par signer. Parmi ces ardents confesseurs se trouvaient en première ligne Eusèbe de Verceil et Lucifer de Cagliari. Ils étaient bien connus pour leur courage, leur foi, leur zèle, et c'est pour cela que Constance les avait exilés loin de l'Occident, au fond de la Thébaïde. Lors du décret d'amnistie de Julien, ils se concertèrent entre eux, nous dit Socrate, et résolurent de subvenir aux besoins pressants du catholicisme. L'unique moyen pour arriver à ce but était, sans contredit, celui qu'avait dernièrement indiqué le *De synodis*, et tandis que Lucifer se chargeait lui-même de terminer le

schisme d'Antioche, Eusèbe, escorté d'un légat de Lucifer, dut aller rejoindre Athanase à Alexandrie, afin que, s'assemblant en concile, on pût enfin, selon les conseils du grand patriarche, confirmer et rétablir les dogmes de l'Église.

Athanase venait de rentrer en possession de son siége patriarcal. Acclamé par toute la population, qui, aussitôt après la mort de l'empereur Constance, massacra l'évêque arien, il ne tint qu'à lui de réaliser ce qu'il avait si ardemment désiré. Un concile fut donc réuni par lui avec l'assistance d'Eusèbe et du célèbre évêque arabe Asterius. Ainsi, les deux grands patriarcats d'Occident et d'Orient furent représentés, comme celui d'Alexandrie, dans la direction de cette assemblée *des confesseurs*, et de même que les Pères réunis à Nicée avaient constaté la conformité des traditions de leurs Églises, de même ceux d'Alexandrie constatèrent la conformité de leurs souvenirs mis en commun. On put donc procéder à la reconstitution de la foi de Nicée, c'est-à-dire de la foi première, dans sa formule nicéenne. On put prouver que cette foi excluait toutes les hérésies, en prenant les termes du symbole dans le sens où les avaient pris les orthodoxes du monde entier. Rétablir le texte, l'affirmer tel que l'avaient autrefois souscrit, au nom de leurs Églises, les évêques mêmes qui étaient maintenant égarés, puis l'appliquer en le commentant à la solution des questions nouvelles, tel était le but de saint Athanase, et telle fut l'œuvre du synode qu'il présida

en 362. Tous les historiens ecclésiastiques s'accordent sur ce point.

En ce qui touche l'approbation du concile de Nicée, Socrate et Sozomène nous affirment que le motif de la réunion d'Alexandrie fut de rétablir les dogmes de l'Église en confirmant les décrets de Nicée, *ἐπὶ βεβαιώσει τῶν ἐν Νικαίᾳ δοξάντων*. Le biographe contemporain d'Eusèbe de Verceil dit également : « Confirmaverunt fidem Niceni concilii ut inviolabiliter conservaretur. » Et ce n'était pas seulement une confirmation, mais encore une promulgation solennelle de tous les fragments qui nous restent du grand concile. Car, lorsque Socrate fait l'histoire de Nicée et qu'il veut par exemple parler des évêques qui ont siégé à cette assemblée, il ne peut plus recourir aux actes primitifs, déjà anéantis, mais il a soin de renvoyer à l'exemplaire original du *Synodique* d'Athanase, évêque d'Alexandrie, qui seul, dit-il, contient les noms en totalité : *ὧν εἰς πλῆρες τὰ ὀνόματα κεῖται ἐν τῷ Συνωδικῷ Ἀθανασίου τοῦ Ἀλεξάνδρειας ἐπισκόπου.*

Jusqu'à la découverte du manuscrit Borgia, on ne possédait plus ce Synodique de saint Athanase, comme l'ont remarqué les Bénédictins; mais on savait que les Ariens appelaient ainsi la collection des actes de notre concile de 362, tenu sous la présidence et par l'inspiration du grand défenseur de la foi, saint Athanase. Saint Grégoire de Nazianze, dans sa lettre à Clédoine, en parlant de l'adhésion que les légats d'Apollinaire donnèrent aux

délibérations d'Alexandrie, les désigne expressément ainsi : *δείξουσι δὲ πάντως ἢ διὰ τόμου συνοδικοῦ ἢ δι' ἐπισ7ολῶν κοινωνικῶν.* Saint Grégoire distingue ici les actes proprement dits, le *tome synodique* dont parle Socrate, des lettres de communion que notre concile adressa aux Églises catholiques. Une de ces lettres nous est parvenue dans les œuvres grecques de saint Athanase : c'est celle qui, adressée aux Antiochiens, renferme la souscription des Apollinaristes[1]. Elle est, en tout ce qui touche Nicée, complétement concordante avec les historiens, et va même jusqu'à interdire absolument toute autre profession de foi que son symbole, quelque orthodoxe qu'elle pût être[2].

Ainsi, tout ce qui restait jusqu'ici de documents antiques relatifs au concile d'Alexandrie nous montre ce concile réalisant d'abord, par la reconstitution et l'approbation de Nicée, le plan qu'avait tracé saint Athanase dans son traité sur les conciles; et, en effet, dans le tome synodal que nous rend aujourd'hui le copte, une partie très-importante par son étendue, et formant pour ainsi dire une première session, est tout entière consacrée à ce rétablissement des actes de Nicée. Restait ensuite, comme nous l'avons vu, à en faire comprendre l'esprit, à en développer la doctrine, tant

[1] Παρῆσαν δὲ καί τινες Ἀπολλιναρίου τοῦ ἐπισκόπου μονάζοντες παρ' αὐτοῦ εἰς τοῦτο πεμφθέντες.

[2] Voir *Le concile de Nicée et celui d'Alexandrie*, par M. Eugène Revillout. (Extrait de la *Revue des questions historiques*.)

sur le dogme de la Trinité que sur ceux de l'Incarnation et de la divinité du Saint-Esprit. On se mit donc à commenter et à expliquer le texte que l'on promulguait. Tel est l'objet de la seconde partie, ou seconde session d'Alexandrie, au sujet de laquelle Socrate, Sozomène, Ruffin, le biographe d'Eusèbe de Verceil et la lettre aux Antiochiens sont également dans un parfait accord avec nos actes. Nous avons étudié très au long dans un autre travail toute cette portion de l'œuvre dogmatique de notre concile, et nous aurons encore à y revenir brièvement plus loin. Cette œuvre dogmatique, adressée à toutes les Églises, acceptée avec enthousiasme, devint dès lors, selon l'expression de saint Grégoire de Nazianze, *la règle commune de tous les chrétiens.* Saint Athanase en fut l'inspirateur, et, dans sa biographie, le même saint Grégoire veut lui en donner tout le mérite : « solus aut cum paucis, » dit-il. Mais, répond l'historien Ruffin, si par le nombre ils étaient peu, les confesseurs d'Alexandrie, par la pureté inviolable de leur foi ils devaient compter pour beaucoup : « Pauci numero sed fidei integritate multi. »

Les questions de dogme traitées, le synode d'Alexandrie ne se sépara pas encore. La lettre aux Antiochiens le dit expressément. Les évêques égyptiens restèrent assemblés avec saint Athanase, tandis que les confesseurs appartenant à d'autres provinces, qui avaient jusque-là fait partie du concile, se dispersaient pour exécuter la mission qu'ils avaient

reçue, d'en faire partout connaître les premières décisions.

La troisième partie de nos actes coptes est essentiellement disciplinaire. C'est à elle que saint Grégoire fait allusion quand il appelle saint Athanase le *législateur des anachorètes*, et c'est elle que saint Épiphane abrége avec une fidélité scrupuleuse à la fin du *Panarion*, comme il avait analysé la partie dogmatique à la fin de l'*Ancorat.*

Après cela nous rencontrons dans le manuscrit Borgia toute une série de lettres d'adhésion : celle de saint Paulin, qui se trouvait déjà en grec à la fin de la lettre de notre concile aux Antiochiens; celle de saint Épiphane, le célèbre prélat qui aimait tant à reproduire les décisions du Synodique; celle de l'archevêque Ruffin ou Ruffinien, auquel saint Athanase les adressa lui-même, comme on le voit dans ses œuvres. Avec ces lettres se terminent les actes du concile des confesseurs. Mais le copiste y a ajouté une réflexion mystique sur le nombre des Pères de Nicée, et à la suite il a transcrit le traité des gnomes dont nous avons déjà donné un texte plus ancien, plus pur et plus correct.

Aujourd'hui nous allons d'abord publier le manuscrit Borgia dans son ensemble, en mettant en regard, jusqu'aux gnomes exclusivement, les textes concordants que nous avons récemment découverts dans les papyrus de Turin. Puis, dans une dissertation historique et critique, nous étudierons d'une part tous ces documents et d'une autre part tous les fragments

que les collections conciliaires ou canoniques, grecques, latines, arabes, syriaques, éthiopiennes, arméniennes, etc., ont reproduits sous le nom de concile de Nicée.

Notre travail sera divisé en autant de parties que nous en avons comptées dans le manuscrit Borgia lui-même, et les traductions des textes coptes seront distribuées à leur place dans le corps de la dissertation.

La première partie, entièrement relative au rétablissement du concile de Nicée, comprendra toutes nos recherches sur les collections canoniques, que nous aurons d'abord à classer au point de vue de l'origine, avant de rapprocher de la source commune chacun de leurs emprunts nicéens.

La seconde partie sera courte. Nous la réduirons presque à la traduction du texte copte, car nous avons déjà traité ce sujet dogmatique dans un autre mémoire.

A la troisième partie, sur la vie des fils de l'Église, se rattache naturellement une étude sur les origines égyptiennes du cénobitisme et du monachisme.

Là s'arrête l'œuvre propre du concile des confesseurs; mais nous terminerons notre examen du manuscrit Borgia par un coup d'œil sur les lettres d'adhésion et sur ce traité des gnomes si intéressant sous tant de rapports.

Nota. Pour différentes raisons, les textes qui devaient être imprimés ici seront rejetés plus loin.

DISSERTATION CRITIQUE.

PREMIÈRE PARTIE.

RÉTABLISSEMENT DES ACTES DE NICÉE.

CHAPITRE PREMIER.

TEXTES NICÉENS RECONSTITUÉS DANS LES ACTES D'ALEXANDRIE.

La première partie des actes du concile des confesseurs, consacrée exclusivement à Nicée et que nous allons étudier dans ce chapitre, est bien certainement une des œuvres qui ont joué dans l'histoire religieuse du monde le rôle le plus rapide et le plus décisif.

Non-seulement c'était une reconstitution de Nicée, mais c'en était en même temps l'apologie.

Ceux qui reçurent mission d'aller porter ces textes dans toutes les provinces, Eusèbe de Verceil et Asterius, étaient tellement pénétrés de la pensée de saint Athanase qu'ils étaient venus le trouver d'eux-mêmes à Alexandrie pour réaliser en commun le plan développé par lui. Ils étaient donc parfaitement en mesure de suppléer de vive voix à la brièveté de la rédaction, d'en faire comprendre les motifs, saisir l'esprit et la portée, et de s'en servir pour confondre les détracteurs du grand concile.

Nous avons raconté ailleurs avec quelle promptitude, véritablement surprenante, ils réussirent à accomplir leur tâche. En quelques mois la conversion était complète. La formule de Nicée, si méprisée ou délaissée naguère, était proclamée, en Orient tout aussi bien qu'en Occident, la règle immuable et éternelle de la foi. La doctrine des Pères réunis à Nicée, telle qn'on la trouvait dans les actes d'Alexandrie, était maintenant acceptée par toutes les églises, et toutes faisaient des emprunts plus ou moins étendus à ces actes eux-mêmes dans leurs collections conciliaires ou canoniques.

Nous aurons bientôt à faire l'histoire de ces emprunts; mais auparavant il faut se rendre un compte exact du texte primitif, que le copte nous restitue, en l'examinant alinéa par alinéa et en s'inspirant, autant que possible, comme Asterius et Eusèbe de Verceil, de l'esprit de saint Athanase.

Telle qu'elle subsiste encore entre les deux lacunes qui la limitent aujourd'hui, cette partie du manuscrit Borgia commence au milieu du symbole et se termine au sixième canon. Entre le symbole et les canons elle comprend une sorte de glose apologétique assez étendue, suivie d'une liste des évêques qui avaient souscrit à Nicée.

Dix-huit pages ont disparu avant ce qui reste du symbole, car le premier fragment du manuscrit Borgia ne part que du feuillet 19. Ces dix-huit pages contenaient d'abord sans doute, c'est de règle dans tous les synodes, le récit de l'ouverture du concile

d'Alexandrie avec la date et les noms des Pères présents, puis les motifs de la réunion, l'introduction des questions importantes, les interrogations préliminaires, les explications préparatoires, les considérations décisives d'où devaient découler les résolutions prises et les rédactions arrêtées par les Pères.

Nous savons par les historiens, par la lettre du concile lui-même au synode d'Antioche et par les lettres d'adhésion reproduites à la fin de nos actes coptes, que les confesseurs d'Alexandrie eurent d'abord à s'expliquer sur les acceptions différentes d'un même terme théologique que tous n'employaient pas d'une même manière. Ils reconnurent que, tous, ils étaient d'accord sur leurs croyances, et que la doctrine traditionnelle leur étant également commune, ils pouvaient procéder à l'unanimité, comme les Pères du premier concile universel. Ils résolurent de s'en tenir à la rédaction du symbole arrêtée par ce grand concile, en repoussant toute autre formule, quelque orthodoxe qu'elle pût paraître, et alors même qu'elle semblerait plus complète sur quelques points. Il importait *de couper court aux fabricateurs de symboles*, aux novateurs de toute espèce, même les mieux intentionnés, qui jetaient le trouble dans les consciences, la division dans les esprits par de vaines questions de mots. Il était urgent d'en revenir à l'unité de la tradition perpétuelle et universelle, en en rétablissant la première formule œcuménique comme une base inébranlable pour la doctrine

Ces motifs sont indiqués dans la lettre au synode d'Antioche et dans les lettres d'adhésion. Ce sont les mêmes qu'Athanase avait fait valoir si éloquemment dans son traité *De synodis* et dans plusieurs autres écrits. Il n'est pas douteux qu'ils figuraient, avec des développements plus ou moins étendus, dans les pages perdues. Ils y servaient d'introduction, pour ainsi dire, à la reconstitution du concile de Nicée, dont ils démontraient la nécessité incontestable.

A la page 19, nous sommes au milieu du symbole de Nicée. Ce symbole est répété plus loin dans les actes d'Alexandrie, comme il est répété deux fois dans les actes de Chalcédoine. Il est donc aisé de suppléer ce qui manque ici du texte copte et de constater la concordance absolue de cette version avec toutes les versions latines, grecques, arabes, arméniennes, etc. Nous traduisons littéralement :

(*Nous croyons en un seul Dieu, Père tout-puissant, créateur des choses visibles et invisibles, et en un Seigneur Jésus-Christ, fils de Dieu, qui est engendré fils unique du Père, c'est-à-dire de la substance du Père,*) «Dieu de Dieu, lumière de lumière, vrai Dieu de vrai Dieu, par lui engendré et non fait, consubstantiel au Père, par qui toutes choses ont été faites, qui est descendu pour nous, hommes, et, pour notre salut, a pris chair, s'est fait homme, est mort, est ressuscité le troisième jour, est monté aux cieux; et nous croyons au Saint-Esprit.

«Ceux qui disent qu'il fut un temps où le fils n'était pas, ou qu'il n'était pas avant qu'il fût engen-

dré, ou qu'il fut fait du néant, ou d'une autre hypostase, ou d'une autre substance, disant du Fils de Dieu qu'il est une créature ou qu'il change, ceux-là, l'Église catholique les anathématise. »

Le symbole est suivi d'une clause officielle qui paraît également appartenir au concile de Nicée : « Ainsi il a plu aux évêques assemblés en saint concile pour la foi. » Cette formule, pour ainsi dire sacramentelle, qui se rencontre dans une multitude de décrets analogues, termine le premier texte nicéen.

Après cela vient un morceau qui n'appartient plus à Nicée, mais aux confesseurs réunis à Alexandrie.

Ceux-ci ajoutent en leur propre nom, pour mieux démontrer l'importance du symbole qu'ils ont reproduit et qu'ils commenteront plus tard :

« Telle est la foi qu'ont établie nos Pères, d'abord contrairement aux blasphèmes d'Arius qui dit que le Fils de Dieu est une créature, puis contrairement à tous les autres hérétiques, Sabellius, Photin, Paul de Samosate, Valentin et Marcion. »

De ces hérétiques, quelques-uns, comme Photin, étaient postérieurs à Nicée; d'autres, comme Sabellius, oubliés à Nicée, l'histoire nous l'indique, avaient été condamnés depuis. Les adversaires de Nicée se servaient même de ces exemples pour montrer que le symbole était insuffisant et incomplet. Les Pères d'Alexandrie affirment le contraire, et c'est en se mettant d'abord en communion avec les Pères jadis assemblés à Nicée que, d'après eux et avec eux, ils condamnent tous les hérétiques :

« Et nous anathématisons, continuent-ils, tous ces hérétiques qui se sont réunis contre l'Église catholique, *ceux-là qu'ont condamnés* les trois cent dix-huit évêques assemblés (à Nicée) et dont tels sont les noms, les provinces et les villes.

« Les zélés serviteurs de Dieu ont mis tout leur soin à écrire les noms des Orientaux, car les Occidentaux n'ont pas communauté avec eux en ce qui touche les hérésies. »

En effet, nous le savons par Hilaire de Poitiers et par beaucoup d'autres témoignages, les Églises d'Occident étaient restées au fond beaucoup plus orthodoxes que les Églises d'Orient. Tandis que ces dernières étaient peuplées d'Ariens et d'*Ariomanes*, pour nous servir du terme de saint Athanase, c'est-à-dire d'évêques qui avaient eu l'esprit troublé par l'arianisme et repoussaient la foi en une trinité composée de trois personnes coéternelles, consubstantielles et égales, les Occidentaux, au contraire, conservaient toujours cette foi, même ceux d'entre eux qui avaient signé par intimidation des formules captieuses. C'était donc surtout à l'égard des Orientaux qu'il importait de bien établir, par des noms avec indications de siéges et de provinces, l'universalité complète de cette foi, proclamée à Nicée dans un symbole admis par un consentement unanime.

Il devenait clair ainsi que, comme le dit ailleurs saint Athanase, les évêques d'Orient, en condamnant Nicée, condamnaient le passé de leurs Églises et condamnaient *leurs pères*. Ils rompaient avec les tradi-

tions, avec la filiation, fictive mais touchante, qui unissait chaque évêque à son prédécesseur. Dans la polémique si habile de saint Athanase, cet argument a joué un rôle considérable.

D'ailleurs à quoi bon vouloir innover, à quoi bon s'écarter des Pères, puisque ces Pères avaient pour ainsi dire prévu et implicitement repoussé tout l'ensemble des hérésies antérieures et postérieures?

Ici se dressait une objection, à laquelle il fallait répondre.

Le Libyen Sabellius, déjà nommé plus haut, était antérieur à Nicée. Selon Socrate, le grand Osius de Cordoue eut même à lutter contre ses doctrines, quand en 320 il fut envoyé à Alexandrie par l'empereur Constantin afin d'apaiser le tumulte excité par Arius : « Et pourtant, poursuit le même historien, le concile de Nicée, qui s'assembla peu après, ne dit pas un seul mot sur cette question. »

Or l'hérésie de Sabellius était diamétralement contraire à celle d'Arius, que les Pères de Nicée avaient condamné et déposé. Leurs adversaires, les Ariens surtout, eurent soin d'en conclure qu'ils tendaient au sabellianisme, et que les mots *consubstantiel au Père* avaient été écrits dans un sens sabellien.

Cette imputation de sabellianisme, qui était l'arme principale contre les partisans du symbole de Nicée, devait dès l'abord être écartée d'une manière expresse et formelle. Aussi les Pères d'Alexandrie, non contents d'avoir désigné Sabellius comme hérésiarque dans l'alinéa précédent, crurent-ils devoir insister

en ces termes en développant leurs premiers anathèmes :

« Car n'honorant pas une personne unique, comme Sabellius, qui dit du Père qu'il est aussi le Fils et aussi le Saint-Esprit, mais, comme l'écrit primordial qui a été établi dans le concile de Nicée, confessant que un est le Père en vérité, un le Fils en vérité, un le Saint-Esprit en vérité, nous anathématisons aussi, etc. »

Dans ce membre de phrase les Pères d'Alexandrie font ressortir l'opposition de la doctrine sabellienne avec le dogme nicéen de la distinction des trois personnes en un seul Dieu. Mais ils n'auraient pu s'arrêter là sans paraître attacher trop d'importance à une accusation absurde. Ils continuent donc :

« Nous anathématisons aussi ceux qui disent, comme Paul de Samosate, que le Fils de Dieu n'existait pas avant la vierge Marie, mais qu'il commença à exister par sa génération selon la chair, et qu'autre est le Fils de Dieu, autre le verbe de Dieu étant avec le Père de toute éternité, par qui toutes choses sont, qui s'est incarné et fait homme dans la vierge Marie. Nous anathématisons aussi ceux qui professent trois dieux, ceux qui renient le Verbe, c'est-à-dire le Fils de Dieu, comme n'étant pas. »

On le voit, ce ne sont plus les noms des hérétiques, comme dans la première partie de notre glose, mais leurs opinions erronées qui sont surtout énumérées ici ; et la doctrine de Sabellius, bien que mise en première ligne, bien qu'étant certainement

le motif principal de tout ce paragraphe, ne reçoit pourtant pas l'honneur d'une réfutation spéciale dans une phrase séparée.

Comme conclusion, les Pères d'Alexandrie ajoutent :

« Sur toutes ces choses, nous anathématisons toutes les hérésies que nous avons dites et la manie pleine d'impiété des Ariens. »

Toutes ces hérésies, ils l'ont déclaré et répété, ils les anathématisent d'après Nicée, en ne consultant que Nicée. Nicée n'avait-il pas, en effet, confessé l'unité de Dieu en disant : « Nous croyons en un seul Dieu ; » n'avait-il pas confessé la Trinité en disant que ce Dieu comprend le Père, le Fils et le Saint-Esprit ; l'incarnation, en disant que le Fils s'est fait homme pour notre salut et est mort pour nous ? Par conséquent le même n'est pas Père, Fils et Saint-Esprit. Par conséquent aussi il n'y a pas trois dieux, mais trois personnes coéternelles, et le Fils qui s'est incarné en Marie est le même que le Verbe qui est avec Dieu de toute éternité.

Le symbole de Nicée, tout en évitant de nommer les personnes, condamne donc tout aussi nettement, suivant les Pères d'Alexandrie, les hérésies de Sabellius, Paul de Samosate, etc., que celle d'Arius, qui, lui non plus, n'est pas expressément nommé dans l'anathème spécialement dirigé contre ses erreurs.

« Le concile de Nicée, écrivait encore quelques années plus tard saint Athanase dans sa lettre *ad*

Afros, est véritablement *la table inscrite de la loi contre toutes les hérésies*. Lui-même il réfute ceux qui blasphèment contre l'Esprit-Saint et le disent créature. Car les Pères, après l'exposition de foi sur le Fils, ajoutent aussitôt : « Et nous croyons en un Esprit-Saint. » De sorte qu'ayant confessé une foi parfaite et pleine en la Sainte-Trinité, ils produisent publiquement ainsi l'*authentique* de la foi chrétienne et les enseignements de l'Église catholique.

La foi des confesseurs réunis avec Athanase à Alexandrie dans un même esprit n'est donc et ne peut être que la foi de Nicée; leur symbole, que le symbole de Nicée. Ils ne font et ne feront que commenter Nicée : plus tard, dans la seconde session, lorsqu'ils développeront avec plus de détail la doctrine catholique sur les questions nouvellement débattues; à présent déjà dans cette glose et dans leurs anathèmes. Les Pères de Nicée parlent avec eux, par leur bouche, et ils ont le droit de s'écrier, comme confirmation de tout ce qu'ils viennent de dire :

« Au sujet de la foi, il a plu encore ainsi (ou plutôt *il a paru bon et manifeste*, ⲁⲥⲁⲟⲕⲉⲓ) à ceux qui se sont assemblés dans le grand concile. »

Ce sont à peu près les termes mêmes de la formule officielle primitive qui clôt dans nos actes le symbole de Nicée et que nous avons rencontrée plus haut : « Il a plu ainsi (ⲁⲥⲁⲟⲕⲉⲓ) aux évêques qui se sont assemblés en saint concile au sujet de la foi. » La glose n'étant aux yeux de ses rédacteurs que l'explication ou mieux l'*application* du symbole, il était

tout naturel qu'on les réunît par un lien étroit, indissoluble, en répétant les expressions qui, dans les conciles comme dans les anciennes assemblées populaires, terminaient tous les décrets, toutes les résolutions importantes. *Δέδοκται τῇ βουλῇ καὶ τῷ δήμῳ*, aurait dit Démosthène.

Remarquons seulement que dans la formule propre de Nicée l'assemblée était naturellement désignée par une expression toute de style ecclésiastique, qui s'appliquait également à toutes les réunions d'évêques : « Le saint concile, le *saint synode.* » En y revenant, au contraire, en leur propre nom, les confesseurs d'Alexandrie pouvaient exprimer leur admiration pour Nicée par une expression moins banale, plus emphatique, et ils ont écrit : *le grand concile.*

Le grand concile : ce nom s'appliquait bien au premier concile œcuménique. Comme l'a démontré saint Athanase dans vingt passages de sa longue controverse, en le comparant aux nombreux conciles hétérodoxes qui l'avaient suivi, il était *grand* non-seulement par le nombre des signataires, mais par leur immense autorité, par les traditions ininterrompues qu'ils représentaient, par l'absence complète de toute pression impériale, et surtout par l'accord à peu près unanime de ces évêques venus de tous les points du monde se réunir et confesser leur foi dans les premiers moments de la paix de l'Église. *Il leur a plu* à tous *ainsi*, tous ils ont signé le symbole, et non point comme on signe une feuille

de présence, mais en faisant expressément acte de foi. Ils ne se sont point bornés à la phrase collective dans laquelle ils disaient qu'*il leur plaisait ainsi;* chacun d'eux a écrit à côté de son nom : *Je crois ainsi.* Leur adhésion, absolument libre et volontaire, n'admettait donc aucun faux-fuyant, aucune restriction mentale; s'ils avaient *ainsi* inscrit leurs noms, c'était bien qu'ils croyaient *ainsi.* Ce point important, les Pères d'Alexandrie tiennent à le mettre hors de conteste; car, parmi les Pères de Nicée, quelques-uns ont plus tard faibli : ils ont signé d'autres symboles ou abandonné quelque expression, critiquée surtout par les Ariomanes, telle que le mot *consubstantiel;* leur opinion alors a paru hésitante et flottante. Il faut donc établir qu'elle était ferme, alors qu'ils confessaient avec les autres Pères la foi universelle et que le symbole de Nicée leur en paraissait l'expression exacte.

Après la phrase : « Au sujet de la foi il a encore paru ainsi à ceux qui se sont assemblés dans le grand concile, » notre texte continue immédiatement : « et ils ont souscrit ainsi à la foi orthodoxe, les évêques, chacun des évêques de chacune des villes et des provinces : *Je crois ainsi.* »

Ce n'est pas tout. Les Pères d'Alexandrie tiennent à appuyer de quelques exemples la vérité de ce qu'ils avancent; et, dans ce but, ils reproduisent intégralement la souscription formelle d'Osius et des légats du pape, avant de commencer la liste, purement nominale, des autres souscripteurs énumérés par

eux. Cette liste ne comprend guère que deux cent trente noms environ sur trois cent dix-huit. En réunissant leurs souvenirs, ceux des Pères d'Alexandrie qui, comme Athanase, avaient, une quarantaine d'années plus tôt, assisté, avec Alexandre, au fameux concile, n'étaient pas parvenus à s'en remémorer un plus grand nombre. D'ailleurs, comme nous l'a appris la première partie de la glose, ces *zélés serviteurs de Dieu* n'avaient pas mis autant de zèle à retrouver les noms des évêques d'Occident, qui occupaient des siéges éloignés, avaient eu avec eux des rapports moins fréquents, puisqu'ils parlaient une autre langue, et dont les Églises, d'ailleurs, n'avaient pas adopté les hérésies nouvelles, dominantes dans l'Orient.

Voici comment notre texte copte introduit, en guise de complément de la glose, la liste qu'il donne : « Déclaration des évêques du concile de Nicée au sujet de la foi.

« Tels sont les noms des évêques qui ont souscrit, de ceux-là qui se sont assemblés à Nicée et ont souscrit à la foi orthodoxe :

« D'Espagne. —Osius de la ville de Cordoue : « Je « crois ainsi : comme il est écrit ci-dessus. »

« Becon et Innocent, prêtres : « Nous avons sous- « crit pour notre évêque qui est celui de Rome. — Il « croit ainsi : comme il est écrit ci-dessus. »

A partir de ce point, les Pères d'Alexandrie ont jugé qu'il serait oiseux et inutile de multiplier les exemples de la formule : « Je crois ainsi. » Dans la

suite de leur rédaction, ils ont pensé ne devoir plus faire figurer que les noms et les indications de siéges. C'est alors que, comme méthode mnémotechnique, pour mieux éviter les oublis, ils ont eu recours à un classement systématique, étranger aux actes eux-mêmes dressés pendant la tenue des conciles et où, généralement, les noms sont plus ou moins mêlés, car ils y viennent selon l'ordre un peu fortuit des signatures. Ici, au contraire, les évêques ont été rangés par provinces, et ces provinces disposées suivant leur situation géographique par rapport à l'Égypte. Après l'Égypte avec ses dépendances, nous trouvons, comme dans un voyage, la Palestine, les deux Syries et l'Arabie, la Mésopotamie, la Cilicie, la Cappadoce, les deux Arménies, le Pont, la Paphlagonie, la Galatie, l'Asie, la Lydie, la Phrygie, la Pisidie, la Lycie, la Pamphylie.

C'est à cette dernière province que nous arrête une seconde lacune du manuscrit Borgia.

Mais la perte est sans importance, car, comme nous le verrons dans le chapitre suivant, la liste rédigée à Alexandrie et qui, du temps de l'historien Socrate, était déjà la seule que l'on pût consulter pour retrouver les noms des Pères du premier concile œcuménique, cette liste a été copiée, en y conservant très-exactement l'ordre systématique des diverses provinces, dans un grand nombre de collections canoniques encore subsistantes. Nous la possédons tant en grec et en syriaque qu'en latin; partout elle est jointe à des fragments plus ou

moins étendus de la glose précédente, et aux canons qui la suivaient dans le texte copte.

Reprenons l'examen du manuscrit Borgia.

Le dernier feuillet qui nous reste de l'énumération des évêques souscripteurs porte le n° 26, et nous ne trouvons plus d'autres pages numérotées avant celle qui porte le chiffre 47. Ce serait donc un intervalle de vingt pages, si nous rejetions à la fin, ainsi que l'a fait Zoéga, un autre fragment de quatre feuillets dont les numéros ont disparu dans une déchirure.

Mais ces quatre pages, dans lesquelles se trouve une partie des canons de Nicée, ont bien certainement ici leur place. En effet, les canons devaient sans aucun doute suivre les souscriptions dans les actes d'Alexandrie, comme elles les accompagnent dans toutes les collections qui ont copié ces actes et dont nous traiterons dans le chapitre suivant.

Ainsi notre grande lacune se trouve réduite à seize pages, et nous voyons qu'elle devait comprendre d'abord la fin de la liste des Pères de Nicée, puis toute la partie des canons qui ne se rencontre pas dans nos quatre feuillets sans numérotage.

Il est facile de calculer d'une manière approximative l'espace que devaient occuper ces textes bien déterminés, car nous en connaissons à peu près la longueur d'après les traductions latines, par exemple. Ces traductions sont assez fidèles pour la liste et pour les canons.

La partie de la liste copte de souscriptions que

nous possédons encore, et qui s'arrête à la Pamphylie, forme cinq pages dans le manuscrit, et ces cinq pages représentent cent quatre-vingt-une lignes dans l'édition latine d'Hardouin. Trente-six lignes de cette édition correspondent donc à une page de l'exemplaire copte, et comme il manque dans le copte quatre-vingt-sept lignes du latin, nous devons évaluer les noms qui font défaut à deux pages et demie pour le moins, car chaque alinéa du copte comprend une province, tandis qu'en latin chaque nom est mis à la ligne. Or, vers la fin de la liste, un même nombre de noms correspond à un plus grand nombre de provinces que vers le commencement, où il s'agit de l'Égypte et des pays environnants.

Pour les canons au contraire, les alinéas du latin et ceux du copte étant les mêmes, les chances d'erreur sont beaucoup moindres et égales dans les deux sens.

Une partie du premier canon, les deuxième, troisième, quatrième et cinquième canons, et une partie du sixième, font dans le copte quatre pages. Ce qui leur correspond dans le latin occupe quatre-vingt-neuf lignes de l'édition Hardouin. C'est une moyenne de vingt-deux lignes du latin pour une page copte. Or tout le reste des canons occupe deux cent vingt et une lignes dans le latin, ce qui correspond à dix pages du texte copte.

En ajoutant donc le total général de douze pages et demie aux quatre pages dont nous parlions tout

à l'heure, l'inconnue de notre lacune n'est plus que de trois pages et demie. L'erreur de ce calcul approximatif ne saurait être bien considérable.

Qu'y avait-il dans ces trois pages et demie? C'est ce que nous essayerons de préciser un peu plus loin. Peu de chose entre les souscriptions et les canons. Tout au plus peut-on supposer là une très-courte glose introductive et explicative du genre de celle qui se trouvait entre le symbole et les souscriptions. Mais, beaucoup moins importante comme sujet, elle ne pouvait guère être longue. Après les canons il reste donc environ deux à trois pages, qui se rapportaient certainement au début de la seconde session, que nous étudierons bientôt.

Mais auparavant il nous faut étudier tous les dérivés latins, grecs, syriaques, arabes, etc., de cette partie de nos actes d'Alexandrie.

CHAPITRE DEUXIEME.

LES OMISSIONS INTENTIONNELLES DANS LE RÉTABLISSEMENT DES ACTES DE NICÉE.

La restauration des actes de Nicée était restée intentionnellement incomplète. Par exemple, parmi les décisions du premier synode œcuménique, le concile des Confesseurs, présidé par saint Athanase, n'avait pas pensé qu'il fût bon de faire figurer celles qui regardaient l'admission à la communion des anciens schismatiques d'Égypte, les Méléciens. Cette mesure, dont parlent avec détails Eusèbe de

Césarée et les autres monuments contemporains, avait eu pour résultat de donner des forces aux ennemis de saint Athanase. Les Méléciens s'étaient de suite réunis aux Eusébiens et aux semi-ariens dans leur lutte contre le successeur de saint Alexandre, et cela en s'appuyant sur un décret de Nicée qui paraissait rendu en leur faveur. Aussi saint Athanase, qui rapporte tous ces faits dans son Apologie contre les Ariens, ne peut-il s'empêcher de s'écrier à propos de ce décret[1] : « Plût à Dieu qu'il n'eût pas eu lieu ! » D'ailleurs, en 362 il n'était plus question du schisme de Mélèce. A quoi bon en rappeler le souvenir ?

Le décret de Nicée relatif au jour de la célébration de la Pâque se rapportait également à des dissentiments actuellement oubliés. Toutes les Églises du monde étaient maintenant d'accord avec les Pères du grand concile pour la fixation de ce jour. Les Syriens eux-mêmes, dans un concile semi-arien, à Antioche, avaient adopté sur ce point la discipline universelle, abandonnant leurs traditions locales. Ils avaient tenu à confirmer expressément dans leurs canons, sur ce seul article, les décisions du concile de Nicée, alors qu'au contraire ils semblaient les infirmer sur tout le reste[2]. S'arrogeant

[1] *Opera sancti Athanasii*, édition bénédictine, t. I, p. 187.

[2] Eusèbe de Césarée, le célèbre semi-arien, agit de même dans son histoire à propos de Nicée. Il parle longuement de la question de la Pâque et ne dit pas même un mot du symbole. On n'en trouve mention que dans une lettre aux habitants de Césarée, dans la-

ainsi un rôle de juges, ils avaient voulu paraître impartiaux en approuvant le premier concile sur une question de discipline indifférente. Les confesseurs d'Alexandrie ne crurent pas qu'il était utile de revenir sur ce sujet.

Au contraire, les vingt canons qui furent promulgués de nouveau étaient bien loin d'avoir perdu, après quarante ans écoulés, tout leur intérêt d'actualité primitif. Tous avaient encore leur côté pratique, et dans l'occurrence, sous un empereur apostat, quelques-uns d'entre eux, dans la rédaction que nous ont conservée les actes d'Alexandrie, devenaient, comme nous le verrons, des armes puissantes contre le polythéisme renaissant.

La situation était la même sous Julien que sous Licinius, et quand Licinius était flétri comme un tyran, quand les souvenirs de ses persécutions plus ou moins déguisées étaient évoqués de nouveau, quand l'indignité des chrétiens qui avaient cédé à ses menaces ou à ses avances était proclamée en termes des plus énergiques, c'était Julien qu'il s'agissait d'atteindre. Bien que tout ceci eût pu paraître au premier coup d'œil avoir été d'une application non moins temporaire que les articles concernant les Méléciens, ce ne devait pas être omis.

Le choix se fit donc à Alexandrie, et désormais il subsista tel dans toutes les collections canoniques du monde.

quelle Eusèbe s'excuse d'avoir souscrit à ce symbole et qu'a publiée saint Athanase.

Aucune ne nous donne le texte des décisions relatives à Mélèce et à ses partisans ou à la Pâque. Et déjà à l'époque du sixième concile de Carthage il en était ainsi, car, lorsque les évêques d'Afrique, en discussion avec la papauté sur un canon, s'adressèrent aux Églises d'Orient pour en obtenir tout ce qu'elles possédaient de Nicée, le patriarche de Constantinople, Atticus, après une traduction latine du symbole et des vingt canons, ajouta, pour être complet et ne rien omettre de ce qu'il savait concernant le grand concile[1] : « XXI. Igitur episcopi, cum de his omnibus, prout divinarum legum reverentia poposcerat, decrevissent; sed et de observatione Paschae *antiquum* canonem, per quem nulla de reliquo varietas oriretur ecclesiis, sanctum concilium tradidisset; omnibus rite dispositis, ecclesiarum pax et fides in Orientis atque Occidentis partibus una eademque servata est. *Haec de ecclesiastica historia necessario credimus inserenda.* » Ainsi déjà en 419, quand on voulait mentionner le vieux décret sur la Pâque, on était obligé d'avoir recours à l'histoire ecclésiastique et non aux collections canoniques. Il n'existait, dans sa rédaction primitive, pas plus dans la version improprement appelée Cécilienne[2], et qui fut également lue dans le sixième concile de Carthage,

[1] Voir les actes du sixième concile de Carthage.

[2] Vers l'année 369, les Africains ne savaient pas encore ce que pouvait bien être Nicée, et saint Athanase, dans sa lettre *ad Afros*, est obligé de leur expliquer longuement l'histoire de ce concile, les motifs de sa réunion et les décisions prises par lui, tant sur la foi que sur la Pâque, etc. Saint Augustin nous raconte aussi que pen-

que dans aucune autre, car toutes provenaient uniquement du Synodique de saint Athanase. Pour le donner il fallait donc le reconstruire d'après des documents extrinsèques.

C'est ce que fit aussi plus tard, sous une forme purement historique, l'auteur du décret pascal récemment retrouvé par le savant cardinal Pitra dans un manuscrit méthodique grec de droit ecclésiastique[1]. Les Arabes s'emparèrent à leur tour de cette rédaction, en la modifiant de nouveau et en faisant parler à la première personne les Pères de

dant bien des années il connaissait si peu les canons de Nicée, qu'au début de son épiscopat il les transgressa par ignorance.

[1] Voici le texte du document que le cardinal Pitra a publié dans le *Spicilegium Solesmense*, tome IV, page 541 :

Τῆς ἁγίας συνόδου τῆς ἐν Νικαίᾳ περὶ τοῦ ἁγίου Πάσχα.

Πέπρακται δὲ οὕτως τὰ δόξαντα πᾶσι τοῖς ἐν τῇ ἱερᾷ συνόδῳ συνελθοῦσιν, ἐν ταῖς ἡμέραις τοῦ θεοσεβοῦς καὶ μεγάλου Κωνσταντίνου, ὃς οὐ μόνον συνήγαγε τοὺς προγεγραμμένους ἐπισκόπους εἰς ταὐτὸν, εἰρήνην ποιούμενος τῷ ἔθνει ἡμῶν, ἀλλὰ γὰρ καὶ συμπαρὼν τῇ τούτων ὁμηγύρει συνεξετάζει τὰ συμφέροντα τῇ καθολικῇ Ἐκκλησίᾳ· ἐπειδὴ τοίνυν, ἐξεταζομένου τοῦ πράγματος περὶ τοῦ δεῖν συμφώνως ἄγειν τὸ Πάσχα ἅπασαν τὴν ὑπ' οὐρανὸν, ηὑρέθη τὰ τρία μέρη τῆς οἰκουμένης συμφώνως ποιοῦντα Ῥωμαίοις καὶ Ἀλεξανδρεῦσιν, ἓν δὲ καὶ μόνον κλίμα τῆς Ἀνατολῆς ἀμφισβητοῦν· ἔδοξε, πάσης ζητήσεως περιαιρεθείσης καὶ ἀντιλογίας, οὕτως ἄγειν καὶ τοὺς ἀδελφοὺς τοὺς ἐν τῇ Ἀνατολῇ ὡς ἄγουσι Ῥωμαῖοι καὶ Ἀλεξανδρεῖς καὶ οἱ λοιποὶ πάντες, πρὸς τὸ πάντας ἐν μιᾷ ἡμέρᾳ ὁμοφώνως ἀναπέμπειν τὰς εὐχὰς τῇ ἁγίᾳ ἡμέρᾳ τοῦ Πάσχα. Καὶ ὑπέγραψαν οἱ τῆς Ἀνατολῆς ὡς διαφωνοῦντες πρὸς τοὺς ἄλλους.

Nous donnons plus loin la rédaction arabe transformée de ce *décret*, que commente avec sa science habituelle dom Pitra. Remarquons seulement que le mot *décret* n'est pas dans le texte de ce morceau d'histoire.

Nicée. Mais nous avons là évidemment affaire à des compositions qui ne sont représentées par rien dans les sources antiques.

Et pourtant cette omission de tout canon pascal dans le Synodique était tellement la conséquence d'un plan préconçu, qu'un an environ avant le concile d'Alexandrie, lors de la rédaction du *Traité sur les synodes*, saint Athanase, rappelant encore le texte primitif de ce canon, en citait les premiers mots dans sa discussion avec les Ariomanes. Nous savons ainsi qu'il commençait par les mots : Ἔδοξε τὰ ὑποτεταγμένα, qu'on ne retrouve en aucune façon dans la note grecque publiée par le cardinal Pitra.

Le concile d'Alexandrie ne prétendait pas faire œuvre d'érudit. Il n'avait pas voulu seulement colliger de vieilles copies ou d'anciennes notes, mais surtout il avait en vue la lutte de l'orthodoxie contre l'hérésie et le paganisme. Le côté pratique le préoccupait uniquement; le reste l'inquiétait peu. Et désormais ce que dans Nicée il avait négligé comme inutile disparut sans presque laisser de traces.

Au contraire, ce qu'il avait promulgué fut partout reproduit, comme nous allons le voir dans les chapitres suivants. Toutes les collections antiques nous donnent également les vingt canons publiés à Alexandrie et un grand nombre y ajoutent, avec le symbole, la liste des évêques, telle que l'avait donnée le Synodique d'Alexandrie, et des morceaux plus ou moins étendus de la glose apologétique dont les Pères de 362 avaient accompagné ces textes.

CHAPITRE TROISIEME.

COUP D'ŒIL HISTORIQUE SUR LES COLLECTIONS CANONIQUES QUI REPRODUISENT DES TEXTES NICÉENS.

Il est temps d'esquisser rapidement, du moins en ce qui touche Nicée, l'histoire des diverses collections canoniques. Dans ce but, nous avons revu les nombreux manuscrits grecs, latins, arabes, syriaques de la Bibliothèque nationale. Nous nous sommes beaucoup aidé des remarquables travaux des frères Ballerini, des érudites recherches de M. le Dr Maassen, de la belle collection de canons grecs publiée par le savant et bienveillant cardinal Pitra, des opuscules sur Nicée de MM. Cowper, Lenormant, etc. et de plusieurs autres publications modernes. Mais nous devons dire que, après avoir étudié avec soin ces documents, nous avons dû faire table rase des systèmes d'interprétation critique antérieurs, même et surtout de celui des frères Ballerini, qui, après avoir avoir établi les premiers une excellente classification des manuscrits latins, en ont tiré les conclusions historiques les moins soutenables. Quant au Dr Maassen et au cardinal Pitra, ils n'ont pas abordé ce côté de la question.

§ 1er. Collections premières.

Pour se faire une juste idée de toutes les collec-

tions canoniques et de leurs sources, il faut d'abord se rappeler les circonstances au milieu desquelles elles ont été rassemblées.

Commençons par l'Orient.

Les Orientaux s'étaient montrés toujours et partout les principaux adversaires d'Athanase et du concile de Nicée. C'étaient eux qui avaient, dès l'abord, élevé concile contre concile, déposant de leurs siéges les prélats orthodoxes sous des prétextes mensongers; c'étaient eux qui s'étaient séparés, à Sardique, lorsque les évêques occidentaux avaient voulu réhabiliter le grand patriarche d'Alexandrie; c'étaient eux qui avaient eu l'art d'imaginer des formules captieuses et de faire abandonner Nicée pour une apparence de conciliation. Nous avons vu ailleurs [1] qu'à la suite du concile d'Alexandrie, lorsque le mouvement provoqué par saint Athanase fut devenu irrésistible, les Églises d'Orient restèrent les dernières à accepter la foi de Nicée, et encore le firent-elles avec certaines explications, certaines distinctions, certaines réserves qui, rappelant celles d'Eusèbe de Césarée [2], devaient médiocrement satisfaire Athanase. Jusque-là, elles étaient si éloignées de la créance des Égyptiens et des Occidentaux qu'Hilaire de Poitiers, ayant vécu en Orient plusieurs années, avait pu dire n'y avoir vu

[1] *Le concile de Nicée et celui d'Alexandrie* (extrait de la *Revue des questions historiques*).

[2] Voir la lettre d'Eusèbe de Césarée, rapportée par saint Athanase dans son Traité sur les décrets du concile de Nicée.

parmi les évêques que *deux chrétiens*, c'est-à-dire deux orthodoxes.

A ce moment, l'Église d'Antioche s'était déjà fait une collection de canons, comprenant les décisions prises, sous la présidence du patriarche d'Antioche, dans trois petits synodes locaux d'une douzaine d'évêques, puis celles du concile semi-arien d'Antioche de la dédicace, qui reçut à sa communion les Eusébiens et les Ariomanes, n'accepta de Nicée que le décret sur la Pâque, comme nous l'avons dit, et fit, contrairement à son symbole, plusieurs professions de foi, généralement adoptées par les Ariens. En dernier lieu venait un concile, probablement arien aussi, du même patriarcat : le concile de Laodicée. Telle était la forme primitive de ce *codex*, que dut commenter sans doute l'oriental Sabinus, dans son livre *sur les synodes*, écrit en réponse [1] à celui d'Athanase et dans lequelil traitait les Pères de Nicée d'ignorants et de radoteurs.

Lorsque vint le jour où le *grand concile*, tel qu'il avait été rétabli par les Pères d'Alexandrie, eut été adopté et acclamé par la plupart des provinces du monde romain, les Orientaux ariens et semi-ariens, se réunissant à Mélèce, pour plaire à l'empereur Jovien, durent bien se décider eux-mêmes à accepter enfin Nicée. Mais ils n'abandonnèrent pas pour cela leur ancienne collection, et se bornèrent à mettre en tête les canons nicéens que venait de promulguer

[1] Voir Socrate, livre I, ch. 8, 9 et 15.

le concile d'Alexandrie. Ils les reproduisirent fidèlement : c'était pour eux chose étrangère, et ils ne voulaient pas devenir suspects en y rien changeant; mais ils se bornèrent aux canons seuls. Ils ne tenaient pas tellement à la foi de Nicée, qu'il leur parût utile de donner le symbole ou la liste d'évêques, ou même des anathèmes qu'ils avaient remplacés par d'autres. Ce fut là le premier noyau des vieilles collections grecques. L'église de Constantinople, fille de celle d'Antioche, à qui elle emprunta longtemps ses pasteurs, conserva fidèlement ce fonds primitif. Plus tard, elle y joignit certaines décisions prises par le concile de Constantinople de 380, alors qu'il fut devenu pleinement synode local par le départ de Timothée et de ses évêques égyptiens, comme par l'absence des représentants de Rome, de l'Occident et de toute Église qui n'eût pas été quelque temps fortement engagée dans le mouvement arien. Les évêques syriens, catholiques de bien fraîche date, qui accompagnaient Mélèce d'Antioche, avaient dominé dans ce concile, qui le premier tenta de séparer l'Orient de l'Occident, en donnant le second rang d'honneur à l'évêque de la nouvelle ville impériale. En même temps que ce canon était fait contre Rome, un autre interdisait au patriarche d'Alexandrie de s'ingérer dans les affaires de l'Orient, comme l'avaient fait Athanase et Timothée. « Que les évêques qui sont établis sur une province n'approchent pas des Églises qui sont en dehors des limites fixées; que par présomption ils ne les con-

fondent pas! mais que, selon les canons, le prélat alexandrin gouverne seulement celles qui sont en Égypte, et les évêques d'Orient seulement l'Orient, sauf les priviléges qui sont donnés par les canons de Nicée à l'Église d'Antioche.» C'est ainsi que les Orientaux, dans leurs propres canons, commencèrent à citer les canons promulgués par le concile d'Alexandrie, en les interprétant à leur avantage.

Désormais, pendant de longs siècles, ce fonds resta invariable. On se garda bien de le grossir par quelque emprunt aux décisions du concile général d'Éphèse, où le patriarche d'Alexandrie, saint Cyrille, malgré les Syriens, fit condamner et déposer un patriarche de Constantinople, Nestorius. Mais en revanche, lorsque, par la suite, un patriarche d'Alexandrie, Dioscore, eut été lui-même déposé dans un concile général, à Chalcédoine, les collections orientales durent se rouvrir pour faire à ce concile une place honorable.

Les canons des divers conciles reçus dans cette collection s'y suivaient, comme dans les canons dits *apostoliques*, par numéros d'ordre, sans indication de provenance ni distinction d'aucune sorte. Après ceux de Nicée venaient ceux d'un synode d'Ancyre, tenu par douze évêques, puis ceux d'un synode de dix-neuf, ceux d'un de quinze, ceux de deux grands conciles ariens, enfin ceux de Constantinople. Telle est la collection que cita Aétius dans le concile de Chalcédoine et qui causa tant de surprise aux légats de Rome.

Rome avait en effet une autre collection conçue dans un tout autre esprit. Prenant la foi de Nicée pour base, reproduisant d'abord le symbole, puis une partie de la glose, puis les souscriptions, enfin les canons, l'Église de Libère avait joint à ces canons ceux de Sardique, de ce concile qui avait rétabli saint Athanase anathématisé par l'Orient arien, qui avait solennellement consacré le droit d'appel à la papauté contre les décrets de conciles hétérodoxes, et, suivant la lettre des Pères d'Alexandrie aux Antiochiens, avait interdit tout autre symbole que le symbole de Nicée. Ce concile, que saint Athanase comparait à Nicée, ne fit qu'un avec lui dans la série des canons, de même que les anathèmes d'Alexandrie ne firent qu'un avec ceux de Nicée à la suite du symbole. Aussi Libère citait-il, en les attribuant à Nicée, les anathèmes tirés de la glose [1], comme ses successeurs presque immédiats invoquaient, sous le nom de Nicée, des canons de Sardique.

C'est à l'occasion d'une de ces citations que l'Église d'Afrique, une quarantaine d'années après le concile d'Alexandrie, écrivit pour se procurer ce qu'on possédait de Nicée dans les collections de l'Orient, et, bien entendu, elle n'y trouva pas de canons de Sardique [2].

[1] Voir *Le concile de Nicée et celui d'Alexandrie.*

[2] Le patriarche de Constantinople Atticus, outre le symbole qui s'imposait maintenant à tous, outre une mention sur la Pâque que nous avons déjà reproduite et qu'il tira des histoires ecclésiastiques,

Ainsi parurent à l'origine :

En Orient, une collection qui réunissait, sans distinction ni division, les canons de Nicée à ceux de petits synodes provinciaux et d'assemblées hétérodoxes.

A Rome, une autre collection qui reproduisait, dans ses grands traits, toute la première partie des actes d'Alexandrie, mais qui joignait aux canons de Nicée ceux de Sardique.

La version romaine primitive est malheureusement perdue : nous n'en avons plus que quelques passages cités dans les écrits des papes. Mais l'union intime de Nicée et de Sardique en ce qui touche les canons, comme celle du symbole de Nicée et de la glose d'Alexandrie, subsiste encore dans un grand

se borna à faire détacher les canons de Nicée de la collection orientale. Le tout fut traduit en latin par deux clercs de Constantinople nommés Plotin et Évariste.

En même temps, saint Cyrille d'Alexandrie, également interrogé, répondit aux Africains; mais, on ne sait pour quel motif, le concile de Carthage reproduisit sa lettre et non pas sa copie. Ceci est d'autant plus regrettable que saint Cyrille annonçait les *exemplaires* de Nicée, tels, sans doute, qu'ils se trouvaient dans le Synodique, tandis qu'Atticus ne parlait que des canons, qu'il possédait uniquement.

En revanche, nous voyons dans les actes du sixième concile de Carthage que l'Église d'Afrique avait, de son côté, une traduction spéciale, dite *Cécilienne*, des canons de Nicée seulement précédés du symbole, traduction toute différente de la version romaine. M. le D[r] Maassen l'a récemment publiée d'après un bon manuscrit des actes du sixième concile de Carthage, et c'est elle qui fut aussi reproduite dans la collection africaine postérieure du diacre Théodose.

nombre d'anciennes collections[1] qui sont parvenues jusqu'à nous, entre autres celle que les frères Ballerini ont appelée l'*antiquissima*, et celle qui, due au pape Gélase, est généralement désignée sous le nom de *Quesnelliana*.

Ces collections rentrent dans un groupe qui appartient à une époque relativement secondaire. Elles ont été composées au temps où le monde romain se réduisait à ses provinces orientales et où l'Italie était une proie aux mains de barbares généralement ariens.

Les mœurs féroces et perfides de ces barbares, leurs trahisons, leurs assassinats, leurs violences et leurs excès de toutes sortes, Rome même mise au pillage, tout ce qu'on voyait, tout ce qu'on craignait était bien fait pour attiser le regret de l'ancien empire. Cet empire subsistait encore à Constantinople; mais il y était devenu grec, et ce mot de *grec*, depuis longtemps, était pour les Romains un terme de mépris. Bien des motifs, du reste, s'étaient accumulés pour séparer les Romains des Grecs: les anciennes luttes religieuses sur le dogme, l'esprit de schisme qui animait déjà les patriarches de la nouvelle capitale, l'ingérence des empereurs dans toutes les questions religieuses, sans compter, dans les événements, mille causes accidentelles qui accentuèrent plus d'une fois jusqu'à la haine les répulsions et les rivalités de race.

[1] Voir Ballerini, *Appendix ad sancti Leonis Opera*, p. LVII et suiv. Maassen, *Histoire des sources du droit canonique*, p. 52 et suiv.

Entre les barbares et les Grecs, l'hésitation se comprenait trop bien. Aussi voyons-nous, dans les tendances et les aspirations des malheureux Romains, des oscillations singulières. Les âmes faibles se tournaient de préférence vers cette cour de Constantinople, qui représentait pour elles l'image du passé. D'autres âmes, plus fières et plus hardies, songeaient au contraire à créer une nouvelle civilisation et une nouvelle indépendance, avec les débris de la civilisation et de l'indépendance qui s'écroulaient. Les masses populaires se laissaient entraîner tantôt par l'un, tantôt par l'autre de ces courants. Un jour, le sénat et le peuple demandaient à Constantinople un empereur et une armée; un autre jour, ils acclamaient, comme un libérateur, un chef barbare qui les débarrassait des Grecs. Mais ce ne pouvait jamais être qu'un pis-aller; et l'on voit poindre un fond durable d'aversion pour le Grec ou pour le barbare jusque dans son apologie, alors que sa domination semble établie solidement [1].

Enfin arriva le moment où les Hérules traitèrent entièrement l'Italie en pays conquis. Ils y fondèrent une monarchie, et, se trouvant un petit nombre au milieu d'une population qui, seule, exerçait tous les arts, toutes les industries, tous les métiers, excepté le métier des armes, ils eurent à compter avec les croyances du peuple qu'ils avaient soumis [2].

[1] Voir Sidon. Apollin.

[2] Voir à ce sujet le remarquable ouvrage de mon frère Charles Revillout, professeur à la Faculté des lettres de Montpellier, intitulé :

Ce peuple était entièrement catholique, tandis qu'eux-mêmes étaient ariens. Le clergé catholique devint donc une puissance qu'il fallait ménager. Les lois ecclésiastiques, désormais sans union avec les lois civiles, en acquirent plus d'importance. Plusieurs nouveaux recueils de canons durent se constituer alors. Les amis des Orientaux se bornèrent d'abord à faire admettre dans les collections italiennes les décisions, extraites du *codex* syrien, qui provenaient d'assemblées pouvant passer pour catholiques[1]. Le choix se fit-il seulement à Rome, ou n'avait-il pas été fait déjà, en Orient même, par les véritables orthodoxes? Nous aurons plus tard à examiner cette question. Dans tous les cas, les canons des deux conciles semi-ariens d'Antioche et de Laodicée furent rejetés avec horreur. On ne transcrivit pas non plus les décrets de Constantinople, peut-être parce qu'ils ne se trouvaient pas dans l'original grec primitif; car nous les voyons apparaître pour la première fois, malgré les protestations des légats romains, dans le concile de Chalcédoine, et c'est l'archidiacre de Constantinople, Aétius, déjà à bon

De l'Arianisme des peuples germaniques qui ont envahi l'empire romain, pages 296, 297.

[1] Les conciles d'Ancyre, de Neocésarée et de Gangres. C'étaient les seuls qui fussent primitivement contenus, par exemple, dans les originaux de la Lucano-Colbertine (voir Ballerini, p. XIII). La version qui est employée pour ces trois conciles et qui paraît être celle que Denis le Petit appelle *l'ancienne*, a été ensuite reproduite par le pape Gélase comme par l'Isidorienne. (Voir aussi le manuscrit de Freisingen, etc.)

droit soupçonné de faux à une autre occasion, qui les cite pour appuyer les prétentions ambitieuses du prélat de la ville impériale. Avant cela, ils n'avaient été allégués ni dans l'affaire de saint Jean Chrysostome, ni dans celle de Nestorius, ni dans celle de saint Flavien. Et cependant ils auraient fourni aux patriarches de Constantinople un excellent argument pour se débarrasser de ce que les canons de Constantinople appellent l'intromission des évêques d'Alexandrie[1].

[1] Cependant on comprendrait assez que l'abdication de saint Grégoire de Nazianze, provoquée par les Égyptiens, eût irrité l'assemblée de Constantinople et l'eût amenée à prendre une revanche après le départ du patriarche alexandrin Timothée. Théodoret nous dit expressément que les Pères de ce synode se séparèrent *tous* alors de la communion des Égyptiens (liv. V, chap. 8), et, en véritable Oriental, il traite Timothée d'Apollinariste, accusation que Nestorius devait faire également contre saint Cyrille. Si donc, ce qui est à la rigueur très-possible, les canons de Constantinople sont authentiques, il faut dire que, dans la certitude de les voir repousser à Rome et en Égypte, on les a longtemps cachés en les conservant pour une occasion favorable, qui ne se présenta qu'à Chalcédoine après la déposition du patriarche alexandrin Dioscore, et lors de la session subreptice que Rome refusa de sanctionner. Ainsi s'expliquerait l'exclamation des légats : « In synodicis canonibus non habentur. »

Ce qu'il y a de certain, c'est que le symbole que l'archidiacre de Constantinople Aétius attribuait aussi à ce concile à Chalcédoine, ne peut être en aucune façon de lui, et cela pour une multitude de raisons. Une seule suffira, je pense. Saint Épiphane, à la fin de son Ancorat, reproduit mot pour mot ce symbole (que l'on chante encore à la messe), et qu'il considère déjà comme très-ancien. Or il nous dit lui-même, *dans la même page*, qu'il écrivait ceci la dixième année des règnes de Valentinien et de Valens, la sixième de Gratien et la quatre-vingt-dixième de l'intronisation du tyran

Enfin, quelle qu'en fût la raison, les Latins se bornèrent à la première partie de la collection syro-byzantine, contenant avec Nicée trois conciles, qui furent divisés en titres séparés, sans continuer le numérotage. C'est plus tard qu'on voit apparaître, chez les Latins, le concile d'Antioche, notamment dans une collection [1] répondant à un original grec d'époque secondaire que les Arabes ont traduit, et postérieure, non-seulement, comme on l'a dit, au concile de Chalcédoine, mais probablement au pape Gélase. Laissant de côté pour le moment les collections locales [2], provinciales ou de date incertaine, nous allons maintenant étudier le codex de ce grand pontife, édité d'abord par Quesnel et qu'on a pris l'habitude de nommer la *Quesnelliana*.

Dioclétien, ce qui correspond à l'an de grâce 374. Le concile de Constantinople ne fut assemblé que plus de six ans après, en 380-381. Ajoutons que, selon les historiens, ce synode ne fit aucun symbole : bien au contraire, il se borna, selon Sozomène, à *adopter la formule de Nicée*, qui, comme on peut le voir ci-dessus, est beaucoup plus sommaire et s'arrête au Saint-Esprit. Nous examinerons ailleurs l'origine de la formule citée par Aétius et qui, assez tardivement, fut introduite dans notre liturgie.

[1] Il s'agit ici de la collection contenue dans le manuscrit de Justel qu'on a confondue à tort avec la *Prisca* citée par Denis le Petit. Nous étudierons plus loin cette collection.

[2] Entre autres, celles du saint Blaise (Mss. latins de Paris, 3836 et 4279); celle du manuscrit du Vatican n° 1342; celle du manuscrit de Chieti, ou *Antiquissima* de Ballerini (n° 1997 du fonds de la reine de Suède); le manuscrit LV de Vérone, la *Vetus* de Ballerini, etc. Quant aux collections provinciales qui ont primitivement existé en Gaule, en Espagne, etc. nous les étudierons dans la suite de ce travail.

§ 2. La Gélasienne dite *Quesnelliana.*

La *Quesnelliana* se compose en effet de deux parties : l'une, primitive, officielle, formant un ensemble compacte, et qui se termine avec les constitutions du pape Gélase; l'autre, postérieure, décousue, surajoutée, qui se compose de documents intentionnellement omis dans la première, tels que les canons des conciles peu orthodoxes d'Antioche et de Laodicée, six canons de Constantinople et une quantité d'apocryphes que Gélase n'eût jamais admis.

Il est donc arrivé pour la Gélasienne ce qu'on a maintes fois constaté pour d'autres collections qui nous sont parvenues : elle a été grossie après coup par les copistes, à l'aide de pièces qui ne devaient pas y entrer et qu'ils ont trouvées ailleurs.

Ces additions finales une fois constatées, le reste est daté et signé pour ainsi dire. Tout s'y inspire d'un même esprit et y concourt à un même but : ce but est nettement indiqué dans la préface de l'ouvrage.

Il s'agit d'établir la primauté de Rome et son autorité, à un moment où cette autorité était contestée par les patriarches de Constantinople, successeurs de cet Acace qui tenta le premier d'effectuer le schisme réalisé plus tard définitivement par Photius.

Acace avait reçu à sa communion le patriarche monophysite d'Alexandrie.

Il avait été pour ce fait anathématisé par le pape

de Rome, et cependant son successeur continuait à en faire mémoire, refusant au pape le droit de condamner un patriarche sans l'assistance d'un concile universel, et de décider seul une question quelconque, soit de foi, soit de discipline.

Le pape Gélase ne se borna pas à envoyer un commonitoire au patriarche récalcitrant; il voulut affirmer ses droits en les exerçant et promulgua un code complet de droit ecclésiastique. Après avoir recueilli les anciennes constitutions, les canons des conciles, les rescrits des papes, et les lois impériales relatives à la foi auxquelles il donnait son approbation, il terminait cette collection par des constitutions adressées à *tous les évêques du monde*, et dans lesquelles il *tempérait* ce que les anciennes décisions pouvaient avoir de trop sévère :

« Necessaria rerum disputatione constringimur, et Apostolicæ Sedis moderamine convenimur, sic canonum paternorum decreta librare, et retro præsulum decessorumque nostrorum præcepta metiri, ut quæ præsentium necessitas temporum reparandis ecclesiis relaxanda deposcit, adhibita consideratione diligenti, quantum fieri potest, temperemus[1]. »

C'était un acte d'affirmation par excellence du pouvoir de la papauté, pouvoir si nettement proclamé en ces termes dans la préface[2] :

« Sciendum est sane omnibus catholicis, quoniam sancta Ecclesia Romana nullis synodicis decretis

[1] Édition de Ballerini, p. 407.
[2] *Ibid.* p. 23.

prælata est, sed evangelica voce Domini et Salvatoris nostri Jesu Christi, primatum obtinuit, ubi dixit beato apostolo Petro : Tu es Petrus et super hanc petram ædificabo Ecclesiam meam et portæ inferi non prævalebunt adversus eam; et tibi dabo claves regni cœlorum; et quæcumque ligaveris super terram erunt ligata et in cœlis; et quæcumque solveris super terram erunt soluta et in cœlis. »

Ces expressions, le pape Gélase les a également employées dans son décret sur les livres admis dans le canon et sur les apocryphes.

Ainsi au moment de cette première lutte de la papauté avec Constantinople, le pape Gélase, embrassant tout l'ensemble des questions religieuses, réglait, d'une part, le canon des livres saints et, d'une autre part, le codex des lois ecclésiastiques *reçues*, et sur quelques points *amendées* par lui.

Nous ne pouvons incidemment étudier avec détails les très-nombreuses pièces que l'on trouve dans ce *codex*.

En tête, aussitôt après la préface, venait le concile de Nicée tel que le comprenaient les Romains, c'est-à-dire d'abord le symbole avec un fragment de la glose d'Alexandrie, puis la liste des Pères, et enfin les canons de Nicée promulgués à Alexandrie et réunis à ceux de Sardique.

Sur la foi de Nicée, notre préface insiste en l'appelant : « Fides catholica exposita apud Nicæam Bithyniæ, quam sancta et reverendissima Romana *complectitur* et *veneratur* Ecclesia. » Elle rappelle que

deux prêtres de l'Église de Rome, nommés *Victor* et *Vincent*, représentaient cette Église au grand concile, et s'attachant surtout au symbole, supprimé dans les collections d'Asie et de Constantinople, elle semble ne considérer les canons de Nicée et de Sardique que comme une conséquence naturelle, une sorte d'appendice, qui tire sa valeur du consentement postérieur de l'Église romaine, plutôt encore que d'une origine véritablement nicéenne : « Nonnullæ regulæ subnexæ sunt quas memorata *suscipiens confirmavit* Ecclesia. »

Ainsi l'Église romaine, en opposition avec l'Orient, tandis qu'elle *embrassait* et *vénérait* le symbole, ne faisait que *recevoir* et *confirmer* les canons. Une fois les questions d'orthodoxie mises à part, peu importait que Nicée, ou Alexandrie, ou Sardique eussent promulgué ces règles disciplinaires. Le point essentiel était qu'elles fussent reçues à Rome : elles recevaient leur autorité de l'approbation de cette Église, et c'était ce que le pape tenait surtout à établir.

Après Nicée-Sardique, venait un abrégé de constitutions africaines; puis les canons de trois conciles syriens, particuliers, mais orthodoxes : Ancyre, Néocésarée, Gangres, déjà admis depuis quelque temps à Rome; puis quatorze chapitres de pièces relatives à l'affaire de Pélage; des rescrits du pape Innocent; la condamnation du monophysite Dioscore à Chalcédoine et les lettres de l'empereur à cette occasion; diverses décisions des papes Sirice, Zosime,

Boniface et Célestin; toute une série de pièces qui se rapportent directement à la question d'Acace.

Acace avait, nous l'avons dit, admis à sa communion un des partisans les plus acharnés de Dioscore, et avait été, pour ce fait, anathématisé par un prédécesseur du pape Gélase. Gélase, reprenant la question à l'origine, reproduisait d'abord des professions de foi orthodoxes qu'il approuvait, des extraits des Pères de l'Église contraires à la foi de Dioscore, les actes du célèbre concile tenu par saint Flavien et que Dioscore voulut abolir. Ensuite, dans un court exposé, Gélase faisait l'histoire du jacobitisme depuis Dioscore jusqu'au temps d'Acace, il donnait la correspondance d'Acace avec le pape Simplice, sa condamnation par Félix, successeur de Simplice, qui l'anathématise; une dissertation de Gélase sur les effets de l'anathème; le commonitoire de Gélase au successeur d'Acace; les lettres de Gélase sur le même sujet à l'empereur Anastase, aux évêques de Dardanie, aux évêques d'Orient; et à la suite d'une de ces déclarations papales, portant anathème contre Nestorius, Eutychès, Dioscore, Pierre d'Alexandrie et Acace, diverses pièces à l'appui, parmi lesquelles on remarque : la lettre de saint Athanase à Épictète, celle de saint Cyrille à Jean d'Antioche, la définition du concile de Chalcédoine à propos de Dioscore, les lois impériales touchant le même sujet, et les lettres du pape saint Damase à saint Paulin d'Antioche sur le côté dogmatique de cette question de l'incarnation.

Enfin, en dernier lieu, venaient les nouvelles et importantes constitutions du pape Gélase, dont nous avons donné plus haut la première phrase.

Telle était l'œuvre primitive, qui comprend cinquante-huit chapitres. Les copistes y ajoutèrent ensuite d'autres documents plus anciens que les derniers, mais rejetés comme suspects ou sans importance par le pape Gélase.

Dans cette compilation postérieure on trouve en première ligne, comme nous l'avons vu, les assemblées ariomanes d'Antioche et de Laodicée repoussées par Gélase et reprises dans le codex grec.

Mais, au lieu de suivre directement, comme dans ce codex et la traduction latine de Denis le Petit, les autres conciles orientaux d'Ancyre, Néocésarée et Gangres, elles en sont séparées par un long intervalle. Après elles viennent les canons de Constantinople également rejetés par le pape. Je ne parlerai pas du reste, dans lequel ressortent pourtant de remarquables apocryphes.

§ 3. La Dionysienne.

Pendant que Gélase s'occupait à établir fortement la primauté papale, la monarchie des Ostrogoths s'organisait. Un peuple beaucoup plus puissant avait remplacé les Hérules. Théodoric, sentant son pouvoir affermi, voulut, lui aussi, régenter les consciences, comme l'avaient fait avant lui les anciens empereurs romains. Arien zélé, il inaugura, par rapport au ca-

tholicisme, une politique qui ne devait pas tarder à aboutir à une persécution ouverte. Tout l'espoir de l'orthodoxie se tourna dès lors plus ardemment que jamais vers ces empereurs de Constantinople qui devaient en effet bientôt, sous Justinien, chasser les Goths et reconquérir l'Italie. Nous avons déjà vu se dessiner un mouvement analogue, notamment lors de l'introduction des trois premiers conciles grecs, et alors que les Italiens, espérant retarder la chute de l'empire romain en Occident, avaient sollicité et reçu de la cour de Constantinople un empereur, Anthémius. Mais bientôt Anthémius avait été tué par un barbare. Les secours de l'Orient n'avaient servi de rien, et les empereurs qui y régnaient, Zénon, Basilisque, etc. s'étaient aliéné les orthodoxes occidentaux en paraissant abandonner la foi du pape saint Léon et du concile de Chalcédoine. L'entraînement vers le monde grec s'était donc arrêté de nouveau pendant quelque temps en Italie. L'affaire d'Acace et le schisme tenté par lui y avaient même surexcité les esprits, et nous venons de voir comment la lutte de Rome contre les tendances séparatistes de l'Orient s'était accentuée sous le pontificat du pape Gélase.

Quand sa mort arriva, au milieu de nouvelles catastrophes, il se fit une sorte de réaction. Les vieilles traditions de l'Église romaine, si justement défiantes à l'égard des Grecs, furent, pour le moment, oubliées. Rome était devenue un nid de barbares. Constantinople restait la seule capitale de ce

qui portait le nom de Romain. La civilisation, les lois, toute l'organisation romaine y brillaient toujours du plus vif éclat. Là devaient aller les aspirations des gens éclairés, du clergé, qui déploraient l'état de choses actuel en Italie.

Le pape qui avait succédé à Gélase avait peu vécu. Le seul acte connu de son administration consiste en une tentative officielle de rapprochement entre Rome et Constantinople, tentative dont le nouveau pape prit l'initiative dès le début de son pontificat et qui, renouvelée sous ses successeurs, ne devait pas tarder à réussir.

Mais après lui, à Rome même, commença bientôt un schisme qui eut pour effet de soumettre le choix du pape à un Arien, au roi Théodoric. Le pape qu'il désigna se vit accuser devant lui des crimes les plus horribles; de déplorables violences eurent lieu dans la ville de Rome; le désordre était à son comble, et l'on se battait dans les rues pour l'un ou pour l'autre de ceux qui prétendaient au trône du souverain sacerdoce.

Ce fut dans de telles conditions que, sur la demande d'un ami, un saint prêtre nommé Denis le Petit, Scythe de nation, Grec d'éducation, mais, selon Beda (*De temporum ratione*, c. 45) et Paul Diacre (*De gestis Longobardorum*, l. I, c. 45), supérieur d'un monastère de la ville de Rome, crut devoir recourir au texte des canons grecs comme à la source la plus pure et la moins altérable des lois ecclésiastiques.

Il dédia son œuvre à un évêque des environs de Rome, nommé Étienne, et il lui expliqua en même temps, dans une intéressante préface, qu'il s'était décidé à rendre directement en latin la collection grecque, à cause des fautes de traduction qui remplissaient l'ancienne version[1] :

« Domino venerando mihi patri Stephano episcopo Dionysius Exiguus in Domino salutem.

« Quamvis carissimus frater noster Laurentius assidua et familiari cohortatione parvitatem nostram regulas ecclesiasticas de graeco transferre pepulerit, imperitia, credo, priscæ translationis offensus, nihilominus tamen ingestum laborem tuæ beatitudinis consideratione suscepi... »

Un peu plus tard, dans une seconde édition de cette préface encore adressée à l'évêque Étienne, dont il fait le plus grand éloge, Denis expliquait lui-même le plan qu'il avait adopté dans sa nouvelle collection[2] :

« In principio itaque canones, qui dicuntur apostolorum, de græco transtulimus, quibus, quia plurimi consensum non præbuere facilem, hoc ipsum vestram noluimus ignorare sanctitatem, quamvis postea quædam constituta pontificum ex ipsis canonibus adsumpta esse videantur. Deinde regulas Nicenæ synodi et deinceps omnium conciliorum, sive quæ ante eam, sive quæ postmodum facta sunt, usque ad synodum centum quinquaginta pontificum,

[1] Voir le livre du docteur Maassen, p. 960.

[2] *Ibid.* p. 961.

qui apud Constantinopolim convenerunt, sub ordine numerorum, id est a primo capitulo usque ad centesimum sexagesimum quintum, sicut habetur in Græca auctoritate, digessimus. Tunc sancti Chalcedonensis concilii decreta subdentes in his canonum Græcorum finem esse declaramus. Ne quid præterea notitiæ vestræ credamur velle subtrahere, statuta quoque Sardicensis concilii atque Africani, quæ latine sunt edita, suis a nobis numeris cernuntur esse distincta. »

Ainsi Denis, il le reconnaît lui-même, rompait complétement avec toutes les traditions romaines pour s'attacher uniquement à l'*autorité grecque* (*græca auctoritas*), et cela avant que les discussions entre Rome et Constantinople fussent terminées et au moment où elles avaient même repris, un instant, plus d'ardeur, sous un pontife protégé des Goths[1]. Devenu l'instrument d'une réaction demain triomphante, et s'appuyant pour cela sur l'influence d'un évêque voisin renommé par sa science et sa piété, ce hardi novateur repoussait en bloc tout le vieux *codex* occidental; il rejetait ce que, jusque-là, les Romains avaient vénéré, vénérait ce qu'ils avaient rejeté, et changeait ainsi dans ses bases toute la légalité religieuse de son temps.

En Occident les vieilles collections reposaient d'abord, comme nous l'avons vu, sur le symbole de Nicée, suivi de la glose d'Alexandrie et des sous-

[1] Voir à ce sujet les instructions données par Hormisdas, successeur de Symmaque, aux légats envoyés à Constantinople.

criptions. Denis supprime tout cela d'un trait de plume.

Après les souscriptions venait primitivement une vieille version des canons de Nicée. Quelques-uns de ces canons avaient reçu dans le latin une forme un peu différente de la forme grecque, et ils avaient été très-peu modifiés jusque-là dans les éditions successives. Tel était par exemple celui qui concernait la primauté de Rome et les grands patriarcats; d'autres étaient coupés d'une façon toute spéciale; tous enfin étaient accompagnés des canons de Sardique, avec lesquels ils ne faisaient qu'un seul corps.

Denis, offusqué de semblables variantes, qu'il regarde comme autant de grossières erreurs, les désigne par un seul mot : *Imperitia priscæ translationis;* et il recourt purement et simplement au texte grec pour les canons de Nicée. Quant aux canons de Sardique, il se borne, pour le moment, à les renvoyer, avec les actes des conciles de Carthage, à la fin de sa collection, en guise de supplément, et cela pour ne pas sembler oublier quelque chose (*ne quid notitiæ vestræ credamur velle subtrahere*).

En revanche, notre auteur se montre beaucoup moins délicat, beaucoup moins sévère pour les canons dits *Apostoliques*, que les Latins avaient généralement considérés jusqu'alors comme apocryphes, et que le pape Gélase venait de condamner formellement. Ces canons étaient cités par les pontifes

grecs; c'en était assez pour les recevoir et les mettre en tête de sa collection; puis après eux il reproduit, sans distinction de provenance, tout le codex grec. Il ne sépare pas même les canons de Nicée des autres. Se conformant aux traditions syriennes, il les réunit, au contraire, aux canons d'Ancyre, de Néocésarée, de Gangres, récemment déjà introduits en Occident; et il ne se contente pas de ceux-là. En dépit des oppositions constantes et traditionnelles des papes, il ajoute encore le concile arien d'Antioche, le concile bien douteux de Laodicée et, avec la dernière rédaction officielle de l'Église Byzantine, jusqu'aux canons anti-romains de Constantinople. Ces canons étaient cependant ceux contre lesquels les légats du pape saint Léon avaient protesté si énergiquement quand ils en entendirent parler pour la première fois à propos d'un projet semblable proposé par l'archidiacre Aétius, à Chalcédoine, dans une séance à huis clos tenue après le départ de la majorité des membres du concile.

Notons, en passant, que les termes de la préface de Denis, rapprochés des actes de Chalcédoine, nous montrent que, dans l'intervalle, la rédaction du codex oriental avait subi des modifications assez importantes.

A Chalcédoine, ce codex produit par Aétius ne renfermait pas à l'état de canons constituant un seul tout avec ceux de Nicée et avec les autres les décisions du concile de Constantinople; il ne les fondait pas encore sous un même numérotage, comme

il le faisait certainement pour celles d'Antioche et des conciles précédents [1]; nous en avons la preuve dans les actes eux-mêmes.

Le canon 79 de Denis le Petit, correspondant au premier canon d'Antioche, est allégué sous le n° 80 à Chalcédoine; ainsi jusque-là ces recueils peuvent être considérés comme identiques, car la différence d'un chiffre tient sans doute à ce que deux canons auront été réunis par les copistes.

Pour ce qui touche Constantinople, au contraire, quand les magistrats en firent rechercher, dans le codex de Constantinople, les décisions, arguées de faux par les légats, anciennes d'à peu près quatre-vingts ans, et qui n'avaient jamais été produites à l'occasion dans cet intervalle, on les y trouva sous la forme d'un synodique surajouté, commençant, comme tout synodique, par une sorte de préface et se continuant jusqu'au bout sans division ni séparation d'aucune sorte.

Ce synodique, par sa lecture devant les magistrats et son insertion dans les actes, acquit enfin une existence authentique et officielle pour ainsi dire. C'est alors que, dans l'église de Constantinople, on songea à le partager en trois canons et à

[1] On ne peut savoir si Laodicée était alors contenu dans le codex grec, car les citations de Chalcédoine ne vont pas plus loin que le canon coté 79 et qui appartient à Antioche. La *Prisca* de Justel, l'*Antiquissima* (Vatican, 1337), la *Lucano-Colbertine* (Lucq. 88 et Colb. 784); les manuscrits 2888 Barberini, 1342 du Vatican, ainsi qu'un grand nombre de manuscrits arabes, omettaient primitivement Laodicée.

le joindre, en continuant le numérotage, à l'ancien fonds du codex oriental, comme suite indivisible des canons de Nicée.

En même temps, on réserva dans le même codex une place séparée, analogue à celle qu'occupaient naguère les canons de Constantinople, à des canons de Chalcédoine. Dans les comptes rendus officiels de ce concile qui, rédigés sous l'œil des magistrats, nous sont parvenus, on ne trouve ces nombreux canons dans aucune session authentique. Un seul y figure, et celui-là n'a justement pas été admis dans la traduction faite par Denis le Petit; s'il était très-probablement dans son texte grec, c'est celui qui, rendu d'abord dans une session subreptice par l'influence du clergé de Constantinople, provoqua les protestations, non-seulement des légats romains, mais des papes eux-mêmes. Le grand saint Léon força le patriarche de Constantinople à s'excuser au sujet de ce canon et à l'abandonner complétement en principe. Ce même canon fut, au contraire, une des armes d'Acace contre la papauté, un des points au sujet desquels les pontifes romains avaient lancé leurs anathèmes contre Acace. On ne pouvait évidemment l'éditer à Rome sans faire aussitôt condamner en bloc toute la collection canonique qui l'eût renfermé. Denis le Petit l'avait compris; aussi ne crut-il pas devoir pousser jusqu'à ce point la fidélité de sa traduction, se contentant d'avoir donné lui-même, le premier en Occident, le canon, si contesté, de Constantinople dont le fond était iden-

tique. Pour Chalcédoine, il se borna donc aux autres canons, séparés encore, comme un appendice, de la grande série des canons, ainsi qu'ils l'étaient dans le codex de Constantinople qu'il voulait substituer aux collections romaines. Pour faciliter la transition, il y ajouta également, en titres séparés, les canons de Sardique et d'Afrique, auxquels les Occidentaux lui paraissaient puérilement attachés.

Denis le Petit réussit dans sa réforme. Les révolutions politiques firent accepter sans discussion sa révolution canonique. Le temps n'était pas à l'érudition ni au discernement critique, et l'on aimait assez la besogne toute faite.

Il se produisit pourtant certaines objections, dues à quelques vieux Romains amis du défunt pape Gélase. On trouva que si les anciennes traductions étaient à sacrifier, il fallait du moins conserver les plus précieux éléments contenus dans le codex rédigé par Gélase, et en particulier les rescrits des papes.

Denis voulut alors montrer qu'il n'était pas hostile aux pontifes romains, particulièrement à Gélase. Il rassembla un certain nombre de lettres émanées des papes et dédia cette nouvelle œuvre à un de ceux qui étaient connus comme ayant été les amis les plus intimes de Gélase, à Julien, prêtre-cardinal du titre de sainte Anastasie. Dans son épître dédicatoire, il commence par dire que c'est à cause de ses invitations pressantes qu'il prétend faire cette

nouvelle publication. Puis, sans qu'il soit facile d'en distinguer au premier coup d'œil l'à-propos, il se met aussitôt à faire le panégyrique du pape Gélase, qu'il n'a pas personnellement connu, dit-il, mais dont il juge les mérites d'après la science et les vertus de disciples tels que Julien, formés par ses exemples, son érudition et ses mœurs [1].

« Quantique sit apud Deum meriti beatus papa Gelasius, nos, qui eum præsentia corporali non vidimus, per vos alumnos ejus facilius æstimamus, cujus eruditione formati gradum presbyterii sancta conversatione decoratis, ut in vestrorum morum perspicuo munere ejus quodammodo videantur opera prælucere; qui sicut vestra et aliorum relatione conperimus, in tantum bonæ voluntatis exstitit, ut annuente Domino principatum in ecclesia pro multorum salute suscipiens eum serviendo potius quam dominando sustolleret et vitæ castimoniam doctrinæ meritis ampliaret. Denique omnis actio ejus aut oratio fuisse memoratur aut lectio. *Interdum quoque scribendi curam sumebat, prout causa vel ratio postulasset*, servorumque Dei maxime consortiis atque societate gaudebat; quorum spiritali collatione flammatus tanto divini amoris studio, tanta verbi Dei meditatione fruebatur, ut huic etiam illud quod psalmista cecinit, aptaretur : beatus homo quem tu erudieris, Domine. et de lege tua docueris eum, ut mitiges ei a diebus malis. Hujus enim sæculi

[1] Maassen, p. 963.

malos dies ita Domino mitigante atque gubernante transegit et universa vitæ pericula sic mira prudentia et longanimitate sustinuit, ut deliciis jejunia præponeret et superbiam humilitate calcaret; tantaque misericordia animi ac largitate claresceret, ut omnes fere pauperes ditans inops ipse moreretur, profecto beatus hac inopia per quam divinis semper laudibus inhærebat, sicut propheta dicit ad Dominum : Pauper et inops laudabunt nomen tuum. Fuit quippe ingenio luculentus, vita præcipuus, auctoritate reverendus, et ideo tot virtutum decoratus insignibus ad præcelsi culmen officii non accessit indignus, honorem summæ dignitatis gravissimum pondus existimans, parvamque negligentiam pontificis ingens animarum discrimen esse contestans. Idcirco nullo se desidiosissimo tradidit otio nec luxuriosis conviviis effusisque servivit, quibus rebus et animarum morbi plures generantur et corporum. Hic itaque pastor summi atque boni pastoris imitator existens aegregius præsul sedis apostolicæ fuit, qui divina præcepta fecit et docuit. Unde eum magnum inter magnos esse confidimus juxta promissionem Christi dicentis : qui fecerit et docuerit, hic magnus vocabitur in regno cœlorum. »

Au premier abord on se demande pourquoi cet éloge hyperbolique du pape Gélase est venu précéder, en guise de préface, un long recueil où ce pape n'était représenté que par un document unique. Mais c'était une sorte de concession utile pour ceux qui auraient pu regretter le *codex* édité par Gélase.

D'ailleurs, après cette apologie d'un des plus ardents défenseurs des droits du Saint-Siége, Denis le Petit était plus à l'aise pour choisir dans les documents émanés des papes.

Il en donna un plus grand nombre que Gélase; il les divisa en chapitres, en paragraphes, avec numérotage suivi comme on l'avait fait pour le concile de Constantinople et pour d'autres. Ainsi vingt-deux lettres du pape Innocent constituaient cinquante-sept chapitres, et sept lettres de saint Léon en formaient quarante-huit. C'était leur faire en apparence beaucoup plus d'honneur que la collection du pape Gélase qui, lorsqu'elle donnait quelques rescrits des pontifes romains, les reproduisait en leur entier au milieu d'autres documents relatifs aux mêmes affaires. Mais quand on entre dans le détail, on voit combien les deux auteurs s'inspirèrent d'esprits différents.

Gélase n'admet rien qui soit dépourvu de sens pratique. Ce qu'il a pris dans les écrits de Siricius, Innocent, Zosime, Célestin, ce sont bien de vraies décrétales à proprement parler, c'est-à-dire soit des réponses traitant de points de droit ecclésiastique et pouvant faire loi comme les rescrits impériaux, soit des instructions générales à lire dans les églises, soit des arrêts rendus sur appel, cassant les décisions de synodes provinciaux comme les décisions de l'empereur cassaient les décisions de tous les magistrats, soit des anathèmes portés par le souverain pontife contre certaines hérésies, soit des commonitoires

menaçant d'anathème et établissant la puissance de la papauté. C'est ainsi qu'on y trouve le commonitoire de Zosime au clergé de Ravenne, pour interdire absolument d'en appeler à l'empereur d'aucune décision papale.

Denis le Petit procédait autrement. Le commonitoire de Zosime parut certainement à cet admirateur de Constantinople un acte coupable, une tentative d'empiétement sur le pouvoir souverain des Césars. Il le supprima donc, ainsi qu'une lettre de Siricius condamnant Jovinien et plusieurs autres, une autre lettre de Boniface sur les empiétements d'un métropolitain, toutes les pièces, lettres d'avertissement, anathèmes et commonitoires relatifs à l'affaire d'Acace, etc.; et il recueillit au contraire avec grand soin les simples billets de politesse tels que celui du pape Innocent à Paulina, dame romaine; les lettres de congratulation dont les termes d'urbanité n'avaient jamais été calculés pour être pris au pied de la lettre, telles que celle qui, adressée à Alexandre, patriarche d'Antioche, semble presque égaler son siége à celui de Rome; les réponses qui renvoyaient une affaire à la décision d'un patriarche ou d'un concile; enfin, à la place du commonitoire de Zosime, une réclamation humble dans la forme adressée par son successeur à l'empereur Honorius, et, au milieu des décrétales, la réponse de celui-ci.

Aussi l'impression est-elle bien différente. Les types paraissent effacés et comme indécis; on ne sait qu'en penser. Denis le Petit ne fait exception à sa

méthode que pour les lettres de saint Léon et les décrétales de Gélase; mais c'est que personne n'ignorait l'énergie qu'avaient déployée ces deux grands papes pour faire reconnaître la primauté de Rome et son autorité. Il était habile de leur laisser la physionomie qu'ils avaient dans le souvenir de tous. C'était d'ailleurs faire montre d'un esprit impartial et dévoué au siége de Saint-Pierre. Les lettres de Léon, l'éloge de Gélase, la publication de ses décrétales devaient complétement compenser l'attachement au codex grec, et Denis crut avec raison avoir éteint les défiances du vieux parti romain.

Dès lors il lui sembla avoir donné des gages suffisants pour reprendre sa liberté pleine et entière, et il pensa pouvoir supprimer les conciles de Sardique et d'Afrique, qu'il n'avait jusque-là conservés en appendice dans sa collection que par complaisance : *ad duritiam cordis.* Il fit donc une seconde édition de son *codex canonum*, et comme la première avait réussi, il la publia sous les auspices du pape Hormisdas, qui venait de succéder à Symmaque et semblait bien disposé pour les idées grecques. C'est à Hormisdas qu'il appartint en effet de terminer le schisme d'Orient et d'Occident. Les instructions qu'il adressa à ses légats à Constantinople et que nous possédons encore, nous montrent combien il était porté à l'esprit de tolérance et de concession.

D'ailleurs Denis commençait à jouir partout d'une immense réputation; il avait pour lui les érudits, les littérateurs, et l'illustre Cassiodore, avec lequel il

avait étudié la dialectique, professait à son égard une si vive admiration qu'il en vient à se glorifier d'avoir intimement connu un si *grand homme* :

« Generat etiam hodieque catholica ecclesia viros illustres probabilium dogmatum decore fulgentes. Fuit enim nostris temporibus et Dionysius Monachus, Scytha natione, sed moribus omnino Romanus, in utraque lingua valde doctissimus, reddens actionibus suis quam in libris Domini legerat æquitatem : qui scripturas divinas tanta curiositate discusserat, atque intellexerat, ut undecumque interrogatus fuisset, paratum haberet competens sine aliqua dilatione responsum : qui mecum dialecticam legit, et in exemplo gloriosi magisterii plurimos annos vitam suam Domino præstante, transegit. Pudet me de consorte dicere, quod in me nequeo reperire. Fuit enim in illo cum sapientia magna simplicitas, cum doctrina humilitas, cum facundia loquendi parcitas : ut in nullo se vel extremis famulis anteferret, cum esset dignus regum sine dubitatione colloquiis. Interveniat pro nobis, qui nobiscum orare consueverat, et cujus hic sumus oratione suffulti, ejus possimus nunc meritis adjuvari. Qui petitus a Stephano Episcopo Salonitano, ex græcis exemplaribus canones ecclesiasticos moribus suis, ut erat planus atque disertus, magnæ eloquentiæ luce composuit, quos hodie usu celeberrimo Ecclesia Romana complectitur. Hos etiam oportet vos assidue legere, ne videamini tam salutares ecclesiasticas regulas culpabiliter ignorare. Alia quoque multa ex græco trans-

tulit in latinum, quæ utilitati possunt ecclesiæ convenire. Qui tantum latinitatis et græcitatis peritia fungebatur, ut quoscumque libros græcos in manibus acciperet, latine sine offensione transcurreret; iterumque latinos attico sermone legeret, ut crederes hoc esse conscriptum, quod os ejus inoffensa velocitate fundebat. Longum est de illo viro cuncta retexere, etc. »

La collection de Denis le Petit était donc entre les mains de tous, et, suivant le témoignage de Cassiodore, on employait déjà assez généralement dans l'Église romaine l'édition adressée à l'évêque Étienne. Hormisdas ne vit par conséquent plus aucun inconvénient à l'autoriser d'une façon officielle, avec quelques remaniements, et il accepta la dédicace de la dernière édition conçue en ces termes[1] :

« Domino beatissimo papæ Hormisdæ Dionysius Exiguus.

« Sanctorum pontificum regulas, quas ad verbum digerere vestra beatitudo de greco me compellit eloquio, jam dudum parvitatis meæ nonnullo studio absolutas esse cognosco. Sed quorumdam supercilium, qui se grecorum canonum peritissimos esse jactitant quique sciscitati de quolibet ecclesiastico constituto respondere se velut ex occulto videntur oraculo, veneratio vestra non sustinens, imperare dignata est, potestate qua supra ceteros excellit antistites, ut qua possum diligentia, nitar a Graecis latino minime discrepare atque in unaquaque pagina

[1] Maassen, p. 964.

æquo divisa tramite e regione subnectam, *propter eos maxime, qui temeritate quadam Nicenos canones credunt se posse violare et pro eis alia quædam constituta subponere.* Quapropter apostolatus vestri jussis obtemperans, omnem veritatem grecorum canonum prout qui fideliter interpretatus explicui incipiens a Nicenis definitis et in Chalcedonensibus desinens. Canones autem qui dicuntur Apostolorum et *Serdicensis concilii* atque Africanæ provinciæ, quos non admisit universitas, ego quoque in hoc opere prætermisi. »

En définitive, Denis n'abandonnait qu'une seule partie de la collection orientale reproduite dans son ancienne édition. C'était les canons dits *apostoliques*, qu'il avait d'abord transcrits, en dépit d'un décret formel du pape Gélase les déclarant apocryphes. A cette époque il se plaisait à confondre ce pape avec le vulgaire en disant *plurimi consensum non præbuerant*» et il invoquait la grande autorité des *pontifes* grecs. Mais il sentit qu'il ne pouvait en être ainsi dans un codex officiel rédigé par l'autorité d'un des papes qui avaient depuis si peu de temps succédé à Gélase. Dans la seconde édition il les supprimait donc; mais, nous allons le voir, c'était en bonne compagnie.

Ce sacrifice étant fait, toute modeste réserve disparaissait, l'ancienne collection romaine se trouvait formellement et vivement attaquée dans ses plus importants éléments. Tout ce qu'elle mettait sous le nom de Nicée, bien que cité par une foule de papes,

était maintenant traité de supposition, de *témérité* (*temeritate quadam*), et argué de faux à Rome comme il l'avait été jadis en Afrique. Le grand concile catholique de Sardique, ayant enfin cédé la place à des petits conciles partiels de Syrie, ou à des synodes ariens, était désormais exclu, ainsi que les conciles d'Afrique.

Les vieilles querelles entre l'Orient et l'Occident étaient donc jugées par l'*humble* Denis (*Dionysius exiguus*), qui, non content d'avoir fait accepter à Rome les canons tant de fois repoussés d'Antioche et de Constantinople, semblait maintenant décider tout en dernier ressort et s'écriait brièvement à propos de Sardique; *non admisit universitas.* Et cependant, malgré cette sentence, au moment même où Sardique et Carthage disparaissaient du codex latin, ils pénétraient pour la première fois dans le codex oriental. Chose curieuse! en dépit de lui-même, Denis ne fut pas étranger à cette introduction. La raison s'en comprend aisément. En traduisant textuellement un original oriental, Denis avait mis sa personne et son œuvre en honneur chez les Orientaux, et comme sa première édition contenait à la fin Sardique, on se mit en devoir d'en traduire les canons latins en grec pour être aussi complet que lui. Quant à la seconde édition, qui ne renfermait pas même les canons apostoliques, elle dut nécessairement peu réussir dans le monde byzantin et passer pour un abrégé beaucoup moins approuvable et peut-être falsifié.

Ainsi il entrait dans la destinée de ce hardi novateur d'anéantir le code ecclésiastique occidental en Occident, et d'en importer malgré lui une partie en Orient.

C'est ce que nous allons voir dans le prochain paragraphe, en étudiant les collections grecques de cette époque.

(La suite à un prochain cahier.)

NOUVELLES ET MÉLANGES.

SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

SÉANCE DU 11 DÉCEMBRE 1874.

La séance est ouverte à 8 heures par M. Mohl, président.

Le procès-verbal de la séance précédente est lu et adopté.

Est reçu membre de la Société :

M. James Darmesteter, présenté par MM. Bergaigne et Guyard.

M. Hartwig Derenbourg réclame les bons offices de M. le Président de la Société pour obtenir des bibliothèques d'Oxford et de l'Escurial la communication de manuscrits arabes utiles à sa publication du *Kitâb Sibawaihi*. M. Mohl demande au Conseil l'autorisation de tenter une démarche en ce sens au nom de la Société. Cette proposition est adoptée.

M. Lefmann, professeur à l'université de Heidelberg, re-

mercie pour l'envoi du manuscrit du *Lalita-Vistara* appartenant à la bibliothèque de la Société, lequel lui avait été communiqué pour trois mois, et prie le Conseil de l'autoriser à garder ce document pendant trois autres mois. Le Conseil accorde l'autorisation demandée par ce savant.

M. l'abbé Perny adresse quelques exemplaires d'une brochure intitulée *Projet d'une académie européenne à la Chine,* et demande l'encouragement de la Société et des personnes qui s'intéressent à l'histoire, à la littérature et à l'histoire naturelle de ce pays. L'établissement serait formé à Han-Kéou sur le fleuve Bleu. Il se composerait : « 1° de trois ou quatre missionnaires français, qui auraient passé au moins vingt ans en Chine ; 2° de trois ou quatre docteurs chinois ou *hanlin;* 3° de trois ou quatre herboristes-pharmaciens indigènes; 4° de trois habiles médecins du pays; 5° de deux ou trois préparateurs ou naturalistes européens; 6° de deux dessinateurs chinois. »

L'académie publierait tous les mois un volume ou un fascicule d'*Annales,* sur toutes les parties des productions littéraires et des produits naturels de la Chine; la brochure entre dans les détails de ces études, pour lesquels nous y renvoyons. M. Perny sollicite des souscriptions (60 francs par an) pour ces publications.

Le président de la Société allemande d'Ethnographie de Yokohama écrit pour demander l'échange entre le *Journal asiatique* et les *Mittheilungen der deutschen Gesellschaft für Natur-und Völkerkunde Ostasiens.* L'échange est accordé.

M. Barbier de Meynard annonce que M. Schefer, Administrateur de l'École des Langues Orientales vivantes, offre à la Bibliothèque de la Société un exemplaire du *Kitâb al-Aghânî,* publié à Boulâq, en vingt volumes. D'autres doubles provenant des imprimeries d'Égypte et de Constantinople seront mis plus tard à la disposition de la Société. Le Conseil charge le secrétaire-adjoint de transmettre à M. Schefer ses remercîments, et, voulant reconnaître par une réciprocité de bons offices la libéralité dont la Société est l'objet, décide qu'on

offrira à la bibliothèque de l'École des Langues Orientales les volumes qui lui manquent pour compléter ses séries du *Journal asiatique.*

M. Oppert donne quelques détails sur un ouvrage nouveau de M. Delitzsch fils intitulé *Assyrische Studien*, et fait un grand éloge de ce travail, dont il donnera une notice dans le *Journal asiatique.*

M. Ganneau présente des photographies des poteries moabitiques qu'il a dénoncées comme fabriquées à Jérusalem.

La séance est levée à 9 heures et demie.

OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIETÉ.

Par le Comité de rédaction. *Journal des Savants*, novembre 1874. In-4°.

Par l'Académie. *Mémoires de l'Académie de Stanislas*, 1873. CXXIV année. 4ᵉ série. T. IV. Nancy, 1874. In-8°.

Par l'éditeur. *Revue bibliographique de philologie et d'histoire.* Recueil mensuel publié par la librairie Ernest Leroux. Nᵒˢ 10 et 11. 15 novembre 1874. In-8°.

Par la Société. *Tijdschrift voor Indische Taal-, Land-, en Volkenkunde*, uitgegeven door het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen. Deel XXI. Afl. 2. Batavia, 1874. In-8°.

— *Notulen van de Algemeene en Bestuurs-Vergaderingen* van het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen. Deel XI. 1873. Batavia, 1874. In-8°.

— *Mittheilungen der deutschen Gesellschaft für Natur-und Völkerkunde Ostasien's.* Cahiers 1-5. Mai 1873 à juillet 1874. Yokohama, Buchdr. des « Echo du Japon. » In-folio.

Bibliotheca indica :

Par la Société de Calcutta. *The Kâtantra*, with the commentary of Durgasimha. Edited, with notes and indexes, by J. Eggeling. Fasc. III-IV. Calcutta, 1874. In-8°.

Par M. le Directeur du musée royal Néerlandais de Leyde : *Bòrò-Boudour* dans l'île de Java, dessiné par ou sous la di-

rection de M. F. C. Wilsen, avec texte descriptif et explicatif rédigé d'après les mémoires, manuscrits ou imprimés de MM. F. C. Wilsen, J. F. G. Brumund, et autres documents, et publié d'après les ordres de Son Excellence le Ministre des colonies, par le docteur C. Leemans, directeur du musée public d'antiquités de Leyde. Leyde, Brill, in-8°. LXIII-696 pages.

Par l'auteur. *De Beginselen van het Mohammedaansche Recht*, volgens de imâm's Aboe Hanìfat en Asj-Sjâfe-ì, door Mr. L. W. C. Van den Berg. Batavia, Bruining et Wijt. S'Gravenhage, Nijhoff, 1874. In-8°, IX-237 pages.

— *Monuments en caractère carré mongol*, expliqués par A. A. Bobrovnikof, avec additions par V. V. Grigorief. Saint-Pétersbourg, 1870. In-8°, 90 p. (en russe).

— *La nation Scythe des Saces*, par V. V. Grigorief. Saint-Pétersbourg, 1871. In-8°, 202 p. (en russe).

— *Aboû Dolaf*, voyageur arabe du x[e] siècle, et ses voyages dans l'Asie centrale, par V. Grigorief. Saint-Pétersbourg, 1872. In-8°, 45 p. (en russe).

— *Neuf lettres khiviennes* du sultan Mendali Piralief (extraites du *Monde Russe*, où elles ont été publiées par M. Grigorief). Saint-Pétersbourg, 1873. In-8°, 158 p. (en russe).

— *Remarques critiques et bibliographiques*, par V. Grigorief (examen critique de l'histoire de Bokhara de M. Vambéry). S. d. n. l. (en russe).

— *Les Kara-Khân dans le Mâwarâ a'nnahr*, d'après la chronique de Mouneddjim Bâschi. Texte ottoman avec trad. et ann., par V. Grigorief. Saint-Pétersbourg, 1874. In-8°, 70 p. (en russe).

Par M. Mohl. *Sopra il Codice arabo sulle palme*, illustrazioni del Cav. Prof. S. Cusa. Palermo, 1873. In-8°, 22 pages.

— *La Palma* nella poesia, nella scienza e nella storia siciliana, per S. Cusa. Palermo, 1873. In-8°, 63 pages.

Le Gérant : JULES MOHL.

JOURNAL ASIATIQUE.

FÉVRIER-MARS 1875.

HISTOIRE DE LA PONCTUATION

OU

DE LA MASSORE CHEZ LES SYRIENS,

PAR M. L'ABBÉ MARTIN,

Chapelain de Sainte-Geneviève.

Nous avons établi, par des preuves nombreuses et péremptoires, la présence d'une *Massore* ou *Tradition* ܡܫܠܡܢܘܬܐ[1] au sein de la littérature chrétienne de la Syrie. C'était, du reste, une institution dont on avait beaucoup de motifs d'admettre l'existence, alors même que des documents historiques ne nous en auraient point conservé et les souvenirs et les productions. Les relations nombreuses

[1] On nous a fait observer que quelques-uns des exemples apportés par nous (*Journal asiatique*, 1869, 246-248), pour prouver que le mot ܡܫܠܡܢܘܬܐ signifiait *tradition* ou *massore*, pouvaient être interprétés autrement. Il est vrai, nous en convenons, que quelques-uns de ces exemples peuvent s'entendre de ce que les Arabes appellent سماع (irrégulier) par opposition à قياس (régulier); mais quelques-uns au moins ont des rapports directs avec la massore, et presque tous s'y appliquent indirectement.

qui ont existé de tout temps entre les deux races juive et syrienne, rapprochées non-seulement par leur langue et par leur origine, mais obligées encore de se mêler et de se fondre, par suite des conditions où elles ont vécu durant de longs siècles; les vicissitudes pareilles qu'elles ont subies; la tournure identique de leur génie et de leurs procédés linguistiques; le respect souverain qu'elles ont professé pour un même livre, toutes ces raisons étaient suffisantes pour faire admettre une *Massore* parmi les *Syriens* comme parmi les *Juifs*. Il est même étonnant qu'elles n'aient point mis sur la voie de la vérité ceux de nos prédécesseurs qui ont consacré leur vie à ces études. On s'est heurté souvent contre la solution du mystérieux problème, ainsi que nous l'avons fait observer ailleurs, lorsqu'on a parlé de la célèbre *Version* ou *Recension ḳarḳaphienne*, et jamais cependant on n'est arrivé à découvrir ce fait presque évident.

Plusieurs écrivains ont entrevu la vérité et formulé des conjectures; mais un seul a soupçonné l'existence, chez les Syriens, d'un travail massoréthique, analogue à celui qui a été fait par les Juifs, et voici à quelle occasion : depuis un siècle, on parle, dans les grammaires et dans les recueils scientifiques, des points-voyelles syriaques, de leur origine et de leur inventeur. M. H. A. Ewald, amené à étudier, lui aussi, cette question, a plongé ses regards plus loin que ses prédécesseurs et, avec la sagacité merveilleuse qui lui est habituelle, il a

recueilli les matériaux d'une dissertation pleine d'observations justes et de faits nouveaux sur le système de ponctuation syrien. Cette dissertation forme, avec les appendices qu'il y a joints plus tard dans la *Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*[1], le seul travail de quelque étendue et d'une valeur réelle qu'on ait écrit sur ce sujet[2].

Il y a, dans M. Ewald, quelques inexactitudes inévitables pour celui qui n'avait que des manuscrits pour guides; mais ces inexactitudes n'enlèvent à son œuvre ni tout intérêt, ni toute autorité. Aussi nous citerons souvent ce travail dans le cours de cette étude, nous allons même commencer par en traduire la première page. Elle donnera une idée générale de la question que nous voulons traiter et de son importance.

«Quiconque, dit cet auteur, quiconque a eu l'occasion d'examiner les manuscrits syriaques, en particulier les manuscrits des traductions de la Bible, en général, et plus exacts et plus magnifiquement écrits, a dû, à coup sûr, être frappé d'étonnement à la vue de la quantité plus ou moins considérable de points et de traits dont le texte est quelquefois si chargé, qu'on a, en vérité, de la peine à s'y reconnaître. On croit généralement que la recension massoréthique hébraïque de l'Ancien Testament présente seule une pareille quantité de points;

[1] Tome I, 206 et suiv.

[2] *Abhandlungen zur orientalischen und biblischen Literatur.* Göttingen, 1832.

mais je puis assurer, à la suite de l'examen que j'ai fait, et il deviendra évident pour tout le monde, dans le cours de cette dissertation, que le système de ponctuation syriaque, dans les manuscrits où il est intégralement employé, ne demeure pas beaucoup en arrière du système de ponctuation hébraïque. Nos grammairiens syriens (M. Ewald parle évidemment des modernes) ne donnent là-dessus que des exposés incomplets, faux, ou même ils n'en donnent pas du tout. Ce sujet mériterait pourtant, et pour plusieurs motifs, un examen sérieux; car, si les signes qui viennent s'adjoindre à l'écriture sont quelquefois de peu de secours et donnent lieu à bien des difficultés, ils fournissent néanmoins un moyen assez utile pour bien comprendre et bien lire l'ancien caractère, qui est si imparfait. Ils nous révèlent, en effet, les nuances les plus délicates et les plus minutieuses d'une juste lecture, et nous font faire un pas significatif dans la connaissance de la langue syriaque et de ses sœurs. Il y aurait d'ailleurs une comparaison très-instructive à faire entre ce système de ponctuation bien entendu et le système hébraïque; car la langue syriaque, étant infiniment plus rapprochée de l'hébraïque que ne l'est l'arabe, nous fournit un des moyens les plus sûrs de la comprendre. Le système de ponctuation hébraïque, étroitement arrêté comme il l'est, présente des difficultés et des étrangetés sur lesquelles le système syrien bien compris pourrait jeter une lumière d'autant plus éclatante, qu'il se trouve encore plus varié,

plus simple, et peut être suivi, l'histoire à la main, jusque dans ses formes rudimentaires. Cette forme primitive fut, à mon avis, la même dans le système de ponctuation syriaque et dans le système de ponctuation hébraïque, et je les regarde tous les deux comme dérivés d'une seule et unique source. On peut donc les considérer comme deux développements divers et indépendants d'un seul système, dont les traits les moins compliqués se découvrent encore dans la langue syriaque, où il est d'autant plus intéressant de les examiner qu'ils se montrent à nous d'une façon plus ostensible[1].

« Le système complet, avec tous ses signes, ne se trouve point dans nos imprimés, et ce ne serait même pas une petite difficulté que de vouloir en introduire tous les signes dans l'impression. Il est également vraisemblable qu'on n'a jamais imité, dans les imprimeries, le système de ponctuation hébraïque tel qu'on le rencontre dans quelques manuscrits. Les manuscrits syriaques ordinaires ne présentent qu'un système de ponctuation assez simple. Ceux qui sont plus exacts et qui servaient, en grande partie, pour la lecture publique contiennent le système de ponctuation plus développé, conformément à ce que l'on observe dans le Coran et dans la Bible hébraïque. Il faut observer encore que ce système ne figure pas dans tous les manuscrits avec la plus rigoureuse exactitude[2]; ce n'est que dans un tout

[1] *Abhandlungen*, etc. p. 53, 54.

[2] Cette observation n'est vraie qu'à la condition de distinguer les

petit nombre qu'on le trouve exactement et minutieusement reproduit[1]. »

Ce que M. Ewald ajoute, un peu plus loin, n'est plus aussi vrai que ce qui précède : « Cette inconstance, dit-il, dans l'apposition des points et ce manque de rigueur sont ce qui distingue le plus le système syrien du système hébraïque; car, outre que, chez les Syriens, il ne s'est jamais formé un système rigoureusement massoréthique, le syriaque, demeurant langue vivante, fut toujours plus libre et moins précis dans son écriture. Ainsi, pour ce qui regarde les cinq signes vocaliques empruntés aux Grecs, et qu'on trouve rarement employés d'une manière constante dans les imprimés, je les ai rencontrés plus rarement encore dans les manuscrits. Je ne connais qu'une classe de manuscrits où ces signes figurent constamment[2], et je ne les y ai encore habituellement rencontrés que dans un petit nombre de mots étrangers[3]. »

Il y a là des inexactitudes; mais, à côté de ces inexactitudes, que de vues justes et précises! que de faits exactement observés et soigneusement rele-

dialectes et surtout les *époques*. Les manuscrits antérieurs au VIIe siècle ne contiennent qu'un système de ponctuation incomplet, par la raison toute simple que la ponctuation n'était pas encore inventée. Dans les manuscrits bibliques postérieurs au IXe siècle, la ponctuation est, au contraire, ordinairement très-complète et exécutée avec beaucoup de soin.

[1] Ewald, *Abhandlungen zur orientalischen und biblischen Literatur*, 1832, I, 54.

[2] M. Ewald dit, en note, qu'il a en vue les *manuscrits karkaphiens*.

[3] Ewald, *Abhandlungen*, etc. 54, 55.

vés! On verra, en parcourant notre mémoire, ce qu'il faut changer et ce qu'il faut ajouter au traité du célèbre exégète et philologue allemand.

Il est temps d'étudier les documents que nous avons entre les mains, d'exposer en détail les questions de philologie, de grammaire et de paléographie que l'examen des ouvrages décrits dans un précédent mémoire peut faire naître.

Nous ne nous bornerons pas, toutefois, uniquement à étudier ce rameau de la massore syrienne; nous porterons nos regards sur un plus vaste horizon. Nous avons eu occasion de signaler précédemment la présence, au Musée britannique, d'un manuscrit qui se rapproche, par bien des points, de ceux qui ont provoqué cette étude, sans néanmoins leur être absolument semblable [1]. Quelques fragments que nous avions alors entre les mains nous permirent, malgré leur peu d'étendue, de distinguer les caractères généraux de l'œuvre que ce manuscrit contenait, et de porter un jugement motivé sur le rang qu'il fallait lui assigner dans l'ensemble de la littérature syrienne [2]. Nous avons montré que le manuscrit syriaque 12138 du British Museum renfermait la *Tradition* ou la *Massore* du dialecte chaldéo-nestorien. Il est aujourd'hui possible de mettre un peu plus tous ces faits en lumière, en recueillant les documents qui nous sont fournis par divers auteurs;

[1] P. Martin, *Massore karkaphienne*, p. 115-118. Paris, 1869.

[2] *Ibid.* Cf. Will. Wright, *Catalogue of syriac manuscripts*, etc. t. I, p. 101-108.

mais, pour plus de clarté, il sera utile de donner auparavant une idée de ce qu'on entend par la *Massore.*

Beaucoup d'auteurs ont écrit sur la massore hébraïque et tous les lecteurs de ce recueil savent, au moins d'une manière générale, ce qu'il faut entendre par cette expression. D'heureuses découvertes opérées durant ces dernières années[1] ont permis de déterminer avec plus de précision et d'examiner plus en détail l'étendue de ces travaux de labeur souvent ingrat et véritablement effrayant, quand on l'observe de près.

Nous ne pouvons pas entrer ici dans de longs développements sur la massore; il nous suffit de dire qu'on désigne surtout, par ce mot, le travail accompli par les docteurs juifs, dans le but de préserver le texte sacré de toute altération et de conserver la prononciation ou le sens traditionnel. On désigne spécialement par le terme de *Massore* la partie critique, grammaticale et philologique de ce système compliqué de ponctuation, dont les détails, minutieux et quelquefois puérils, sont cependant destinés toujours à traduire les moindres accidents

[1] Parmi les travaux les plus récents sur la *massore hébraïque*, nous devons citer Pinner : *Prospectus der der Odessaer Gesellschaft für Geschichte und Alterthümer gehörenden ältesten hebräischen und chaldäischen Manuscripte.* Odessa, 1845. — S. Pinsker, *Einleitung in das babylonisch-hebräische Punktationsystem.* Wien, 1863. Typographische Anstalt von Philipp Sendiner. O. 59. E.*. XLIV, 192 p. — et surtout le *Manuel du lecteur,* publié ici même (*Journal asiatique,* 1870, II, 309), avec les savantes notes de notre éminent collègue, M. Joseph Derenbourg.

de la lecture d'un texte ou les variations les plus légères de leur sens. La massore est à la lecture ce que la portée musicale est au chant. C'est une espèce de photographie qui représente d'une manière sensible, à l'aide de points et d'autres signes, les rapports des mots entre eux et des phrases les unes avec les autres, et dans laquelle, par suite, viennent se fixer, comme les traits de la figure humaine se fixent sur le papier, ces légères nuances d'intonation, ces séries de notes variables qui parlent à l'âme, en parlant d'abord à l'oreille et au regard. C'est un nouveau système d'écriture ajouté au premier, parce que celui-ci ne représente, à lui seul, que des articulations et des sons uniformes.

La massore syrienne n'embrasse pas autant de points divers et ne peut pas être considérée par nous sous autant d'aspects différents que celle des Hébreux, ainsi qu'on le verra plus clairement à mesure que nous avancerons, et cela pour des motifs spéciaux qu'il faudra signaler dans notre conclusion générale; mais elle a été inspirée par des idées analogues, par le désir de conserver intact le dépôt de la révélation, et, en même temps, dans une de ses parties les plus importantes, dans son système de points, pour suppléer à ce vague, à cet indéfini que laissent toujours subsister les langues où la pensée s'incarne dans des mots écrits sans voyelles. Ce sont là les deux principes générateurs de ce travail qui, en se développant, est devenu gigantesque, mais a perdu assez souvent, en revanche, son caractère

utile et sérieux, pour tomber dans la puérilité. Nous n'avons pas à discuter l'époque à laquelle remonte l'origine de la massore hébraïque. Les savants ne sont pas bien fixés là-dessus et ne le seront probablement jamais. Nous reviendrons peut-être un jour, du reste, sur cette question[1].

Si nous nous bornons, pour le moment, à ce qui concerne les Syriens, nous pouvons affirmer que les traces de la massore se perdent, chez eux, dans les lointains mystérieux du passé le plus reculé et semblent se rattacher à des études critiques entreprises, dès le IIIe et le IVe siècle, sur la version des saintes Écritures. La culture intellectuelle suppléait alors, sans doute, à l'imperfection du système graphique araméen, mais elle ne pouvait pas cependant prémunir absolument contre toute erreur. Au contraire, plus cette culture intellectuelle se répandait, plus aussi elle rendait indispensable la création d'un ensemble de moyens destinés à éclaircir les difficultés des textes et à guider les esprits incapables de les résoudre tout seuls. Les connaissances perdent souvent de leur profondeur en acquérant plus de superficie, car elles ne s'infiltrent, généralement parlant, dans les masses, qu'à la condition de se dégager de tout appareil scientifique.

Les premières traces d'un travail préservatif, créé pour sauvegarder ou pour faciliter la véritable lecture des textes originaux, se révèle à nous dans

[1] Voir J. Derenbourg dans le *Journal asiatique*, 1867, I, 250.

les écrits de saint Éphrem. Abraham Ecchellensis, commentant ces paroles de Mar Aud-Ischou (Ebed-Jésu), relatives aux écrits du célèbre diacre d'Édesse : ܣܡ ܐܠܦ ܒܝܬ ܡܥܡܪܐ « Composuit lucubrationes ordine alphabetico[1], » les détourne de leur signification naturelle et s'appuie sur un contre-sens pour faire du grand poëte syrien l'inventeur des points-voyelles[2].

L'erreur du docte Maronite est évidente. Cependant on a trouvé, dans saint Éphrem, un texte qu'il est difficile d'expliquer sans admettre qu'à l'époque où vivait ce grand docteur de l'église syrienne il existait déjà un système de points, *suffisant* pour permettre de distinguer les mots les uns des autres : « Il faut savoir, dit le diacre d'Édesse, que jusqu'ici nous avons lu dans les deux Testaments *ḥém're* et non pas *ḥ'moré*, comme quelques ignorants l'ont prétendu[3]. »

[1] Voir, *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, l'article de M. Geiger, Bd. XXI, p. 469. Assemani, *Bibl. orient.* t. III, p. 1, p. 63, note 1. « Ecchellensis, dit Assemani, vertit appositiones alphabeti, et in notis ad hunc locum a pag. 176 ad pag. 248 de punctis vocalibus Syrorum id intelligens, existimat Ephræmum fuisse punctorum vocalium apud Syros inventorem, Bootiumque oppugnat, qui ad sequiora id inventum tempora rejecit. Jurene an injuria, alterius erit loci expendere. Sed Sobensis nullatenus de punctis vocalibus hic loquitur, ut demonstravi, t. I, p. 58. »

[2] Assemani, *ibid.* — Assemani aura-t-il traité à fond cette question dans quelqu'un de ses *opuscules inédits*? C'est ce que nous ne saurions dire, presque tous les écrits de cet auteur ayant péri dans un incendie.

[3] *Opp. syriac.* t. I, p. 184. E. *Ad Gen.* XXXVI, 24. ܐܝܟ ܚܡܪ̈ܐ

M. Merx se demande si cette remarque est bien de saint Éphrem, et s'il ne faudrait pas y voir plutôt une interpolation ajoutée d'abord à la marge par quelque grammairien postérieur, et finalement insérée plus tard dans le texte par quelque copiste maladroit; mais M. Merx ne nous révêle point les causes de ses doutes, et nous ne voyons pas sur quels motifs intrinsèques il peut s'appuyer pour contester l'authenticité de ce passage[1], surtout lorsque des manuscrits datant des premières années du v[e] siècle, comme la Théophanie d'Eusèbe, et quelques autres ouvrages de la même époque, nous présentent un système de points assez développé pour nous permettre de comprendre ce que veut dire saint Éphrem. Ce texte, en effet, n'est intelligible que tout autant que l'on admet que *ḥém'ré* se distinguait, par un point en bas, de *ḥ'moré*, où le point était en haut. Si les Syriens avaient eu alors un autre moyen d'indiquer clairement ces deux leçons différentes, il est probable que les manuscrits nous en auraient conservé quelques traces et quelques souvenirs. En l'absence de textes grammaticaux datant de cette époque, les manuscrits seuls parlent à nos regards et peuvent nous permettre de nous faire une idée du développement progressif de la paléographie syriaque.

ܕܒܟܠ ܟܘܢܫܐ ܢܩܕܐ ܐܡܟܝܢ ܠܡܬܐܡܪܘ ܕܐܠܦܒܝܬ ܘܡܢܗ ܣܘܦܐ ܐܝܟ
ܘܐܡܪܢܘ ܐܢܫ ܡܢ ܠܐ ܢܛܥܐ

[1] *Grammat. syriac.* p. 23, note.

Remarquons toutefois que l'inspection des manuscrits très-anciens ne peut pas nous conduire tellement à la vérité, que nous n'ayons à craindre de nous tromper en rien. Avant de fouiller les parchemins antiques de nos bibliothèques, il importe beaucoup d'avoir une idée au moins générale de l'étendue à laquelle parvint, par suite de travaux successifs, le système de points-voyelles syrien. Comme, en effet, chaque siècle légua au suivant ce qu'il avait reçu, avec les modifications qu'il y avait faites lui-même, il s'ensuit que nous trouvons, même dans les manuscrits les plus anciens, des points, dont nous n'avons une juste intelligence qu'à l'aide des travaux exécutés par les grammairiens postérieurs. Nous insistons sur cette observation, parce que nous avons vu des écrivains sagaces, comme MM. Nöldecke, Merx, Bernstein, et même M. Ewald, tomber dans des méprises incontestables. Nous citerons plus loin des exemples de ces erreurs.

Quelque importance que nous attachions à cette observation, nous maintenons néanmoins, avec M. Ewald, que c'est « surtout par l'observation des manuscrits anciens que l'on peut arriver à retracer les progrès de ce système de ponctuation qui constitue, à vrai dire, le point le plus important de la massore syrienne. » Mais la connaissance des grammairiens postérieurs doit nous servir de guide dans l'examen des monuments que nous a légués l'antiquité. Surtout, il faut être bien en garde contre les conclusions *particulières* qui ne s'appuient que sur

des livres imprimés, par la raison toute simple qu'il est rare, *sinon impossible*, qu'une imprimerie reproduise exactement un manuscrit syriaque dans ce qui concerne la ponctuation [1].

Si la plupart des auteurs se sont trompés jusqu'ici sur cette matière, c'est, ou parce qu'ils ne connaissaient pas suffisamment les écrits grammaticaux des Syriens, de telle sorte qu'ils prenaient, par exemple, le point indiquant un *accent* pour un point indiquant une *voyelle* ou une *quiescente* [2]; le signe du *roukhokh* ou du *qouschoï*, tels que les notent les Chaldéo-Nestoriens, pour un accent et pour un point-voyelle d'une forme verbale; ou bien parce qu'ils s'en rapportaient trop exclusivement aux imprimés. Il faut remarquer, enfin, que la confusion des deux dialectes principaux de la langue syriaque, du dialecte jacobitico-maronite et du dialecte nestorien, n'a pas peu contribué à induire beaucoup de monde en erreur. Cette confusion a jeté nos prédécesseurs dans une série d'inextricables difficultés. Dans le même alinéa, on trouve des observations qui sont vraies quand on les restreint à un seul dialecte, mais qui présentent un côté faux lorsqu'on les généralise et qu'on les applique à tous. M. Ewald, par exemple, s'est principalement servi du manuscrit 36 [3] de la bibliothèque de Paris. Avant

[1] Voir M. Ewald, cité plus haut p. 85.

[2] Voir, par exemple, Merx, *Grammatica syriaca*, 1867, 21, IV; 85, II. Bernstein, *Syrische Studien*, dans la *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, 1849, t. III, p. 388.

[3] Autrefois 15.

même de l'avoir eu entre les mains, nous étions certain que c'était un manuscrit d'origine chaldéo-nestorienne; et, depuis, l'examen auquel nous avons soumis ce manuscrit nous a convaincu que nous ne nous étions pas trompé. Certaines choses, en effet, que le docte professeur de Göttingen a signalées, sont exclusivement propres au dialecte oriental. On voit donc déjà qu'il faut insister sur cette distinction nécessaire. C'est le seul moyen d'être clair, exact, intelligible et vrai. Aussi, en adoptant les divisions générales de M. Ewald, qui sont excellentes dans ce qu'elles affirment, et dont toute l'inexactitude vient de ce qu'elles ne distinguent pas les dialectes entre eux, nous y en ajouterons quelques autres qui préviendront plus facilement toute erreur. Nous procéderons par périodes historiques, parce qu'il y a une époque où l'on n'aperçoit, entre les manuscrits, aucune différence qui permette de leur assigner une origine *plutôt orientale qu'occidentale*, conformément surtout au sens que ces mots eurent plus tard. C'est l'époque où le caractère *esthranghélo* domine d'une manière à peu près exclusive : elle finit avec le VIe siècle. MM. Land, Hofmann et Adler affirment avoir vu des manuscrits où l'on trouve un caractère minuscule dérivé du précédent. Le fait est plus que probable; mais les exemples n'en sont pas nombreux. Jusqu'au Ve siècle, en effet, où la naissance et les progrès du nestorianisme amenèrent la fermeture de la célèbre école d'Édesse et firent éclater, entre les deux fractions de la nation syrienne,

ces rivalités que le temps n'a pas encore étouffées, jusqu'au v[e] siècle, disons-nous, on n'aperçoit aucune trace de divergence entre les écritures des manuscrits, et le système de ponctuation rudimentaire est partout le même.

On voit que la nation syrienne n'est pas encore devenue la proie ni la victime des scissions religieuses ou politiques. Grégoire Bar-Hébréus rapporte à cette époque un changement de prononciation, et il accuse Youssef d'Ah'waz de l'avoir introduit dans la langue nationale : « Peu de temps après la mort de Bar-Tsauma, dit-il, mourut aussi Mar-Narsaï, qui avait gouverné l'école de Nisibe cinquante ans, sans compter les vingt ans qu'il gouverna celle d'Édesse. Youssef d'Ah'waz, son disciple et son successeur, changea la *prononciation édessienne* en *celle des orientaux*, que les Nestoriens conservent encore. Durant la vie de Narsaï, les orientaux lisaient comme les occidentaux[1]. » Nous savons bien que cette opinion est exagérée et que cette divergence dont se plaint le grammairien jacobite remonte plus haut. Nous verrons plus tard s'il n'y aurait point lieu cependant d'y reconnaître quelque fait un peu dénaturé. On ne peut pas supposer, en effet, qu'un auteur érudit comme l'était Bar-Hébréus, et ami de la vérité comme le montrent ses écrits, ait inventé, dans tous ses détails, un fait complétement controuvé.

[1] Grég. Bar-Hébr. *Chronique, III[e] partie, Vie de Babai*, et Assemani, *Bibl. orient.* t. II, p. 407.

Le présent mémoire sera donc divisé en trois chapitres, dont voici les titres et les subdivisions :

Chapitre premier. Des points-voyelles proprement dits ou relatifs à la phonétique.

Article premier. Système de points phonétiques pendant la première période de la littérature syrienne, jusqu'au VIe siècle.

Art. II. Système de points phonétiques pendant la deuxième période, du VIe au VIIIe siècle.

§ 1. Direction des études chez les Syriens orientaux.

§ 2. Histoire de la ponctuation chez les Syriens occidentaux.

§ 3. Progrès de la ponctuation du VIe au VIIIe siècle. — Résumé des travaux.

Art. III. Système des points phonétiques pendant la troisième période, du VIIIe au XIIe siècle.

§ 1. Chez les Syriens orientaux.

§ 2. Chez les Syriens occidentaux.

§ 3. Résumé des travaux. — Vue générale des systèmes de ponctuation.

Chapitre II. De l'interponction et de l'accentuation.

Article premier. De l'interponction.

Art. II. De l'accentuation chez les Syriens orientaux.

Art. III. De l'accentuation chez les Syriens occidentaux.

Chapitre III. Du *roukhokh* et du *quouschoï*.

CHAPITRE PREMIER.

DES POINTS-VOYELLES PROPREMENT DITS OU RELATIFS À LA PHONÉTIQUE.

ARTICLE PREMIER.

Système de points phonétiques pendant la première période de la littérature syrienne, jusqu'au VIe siècle.

Tout porte à croire que les Araméens, comme les autres Sémites, n'écrivirent, dès le principe, que des articulations ou des consonnes, et que les trois semi-voyelles ܐ, ܘ, ܝ, avec les deux lettres, qui se rapprochent de quelques sons vocaliques, ܗ, ܥ, ne remplirent jamais alors le rôle de voyelles, qu'elles jouèrent plus tard[1]. Cet état dura-t-il longtemps? C'est ce qu'on ne saurait dire en l'absence de tous monuments écrits remontant à une haute antiquité. Pour trancher cette question, nous en sommes réduits à des conjectures appuyées sur ce qui a eu lieu dans les langues voisines, dans les idiomes de même famille. Ce système était bien défectueux. Aussi des monuments anciens nous présentent-ils déjà l'emploi des semi-voyelles pour suppléer au manque de vraies voyelles; mais cet emploi n'est ni *constant*, ni *universel*. Le ܘ et le ܝ sont assez fréquemment employés, tandis que le ܐ ne paraît guère

[1] On voit que nous sommes loin de partager les théories de M. Merx là-dessus (*Grammatica syriaca*, § 9, p. 17 et suiv.).

qu'à la fin des mots[1]. Cette orthographe, que nous trouvons adoptée dans des inscriptions de Palmyre, dont l'une remonte à l'an 267 de l'ère chrétienne, figure aussi quelquefois dans certains manuscrits, jusqu'au VIe siècle. Le ܘ est toujours usité pour écrire *û* et *ŭ*, qu'on ne paraît point distinguer dès lors, au moins dans l'écriture[2]. Les deux mots ܟܠ et ܡܛܠ, qui font plus tard exception à la règle, sont, dans les manuscrits les plus anciens, munis de la semi-voyelle, d'une manière assez générale, et c'est à tort, croyons-nous, qu'on a remarqué que cela arrivait plus spécialement à la fin de la ligne[3]. Le ܝ est assez usité pour indiquer un *î* long; il manque cependant quelquefois, et pour l'*i* bref on ne l'emploie jamais. L'*olaf* ne paraît, pour ainsi dire, qu'à la fin des mots. On voit que les semi-voyelles jouent encore un rôle très-limité. Ce sont vraiment des semi-voyelles, tandis que, à partir du IXe siècle, un amour exagéré de la précision phonétique les transforme en véritables voyelles, ainsi que nous l'avons observé ailleurs, en parlant de Jacques d'Édesse et des massorèthes karkaphiens[4].

Dans une foule de cas, une écriture aussi imparfaite que l'était celle des Syriens laissait subsister

[1] Merx, *Gramm. syr.* p. 19.

[2] Cfr. Pohlmann, *Sancti Ephræmi Syri commentariorum in sacram Scripturam*, etc. 1862, p. 11. — Martin, *Œuvres grammaticales d'Aboul-Faradj*, I, 234-237.

[3] *Zeitschrift der deutschen morgenländ.* etc. XX, 446.

[4] *Journal asiatique*, 1872, II, 333-336.

beaucoup d'ambiguïté dans la lecture. On le comprit bien vite, surtout à mesure que les connaissances allèrent progressant parmi les Araméens, et l'on ne dut point tarder à y chercher un remède dans les écoles d'Antioche ou d'Édesse. En effet, quoique les renseignements historiques nous fassent, hélas! bien défaut sur ces premiers temps, nous savons néanmoins que, dès le IIIe et le IVe siècle, la Syrie et l'Osrhoène furent le centre d'un mouvement littéraire considérable.

Tous les souvenirs n'en sont pas encore perdus. Des écrivains éloignés de ces régions nous parlent des écoles des Syriens[1], et nous apprennent que les remarquables travaux d'Origène suscitèrent parmi eux des imitateurs[2]. Or, c'est à ce mouvement qu'il faut rattacher, croyons-nous, la massore syrienne, et cela avec d'autant plus de vraisemblance que nous avons vu plus haut saint Éphrem supposer déjà l'existence de certains moyens directeurs dans la lecture des manuscrits.

Quels étaient ces moyens? C'est ce qu'il faut exa-

[1] Assemani, *Bibliotheca orientalis*, III, pars 2ª, p. 927. «Quæsisti si quis esset inter Græcos, qui divinorum librorum studio intelligentiaque flagraret. Ad hæc respondi, vidisse me quemdam *Paulum* nomine, *Persam* genere, *qui in Syrorum schola in Nisibi urbe est edoctus*, ubi divina lex per magistros publicos, sicut apud nos in mundanis studiis grammatica ac rhetorica, ordine ac regulariter traditur.» — Julius l'Africain à Primasius. — Cf. *Bibl. orient.* III, 86, 87, 435. Cf. Cassiodore, *préface* au livre I. *De divina lectione.*

[2] Peu de littératures offrent autant de versions de l'Écriture sainte que la littérature syriaque. On en compte au moins cinq ou six.

miner. Il n'est point douteux, ce semble, que ce ne fût ce que l'on a appelé depuis, parmi nous, le *point diacritique*, mais ce point n'a jamais été connu sous ce nom parmi les Orientaux. M. Ewald a décrit, avec un rare bonheur et une grande sagacité, les commencements de ce système vocalique très rudimentaire, et il y a peu de choses à ajouter à ses propres paroles.

« Le moyen le plus simple, dit-il, de faire disparaître l'ambiguïté de l'écriture, qu'elle provienne d'un vice radical, ou bien de la rapidité avec laquelle on s'est appliqué à écrire, dans la suite des temps, consiste dans l'emploi de ce point unique, que nous trouvons déjà dans les manuscrits les plus anciens. Suivant sa diverse position, il distingue ܪ et ܕ[1]; deux points placés l'un à côté de l'autre sur un mot sont un signe très-propre à traduire la pluralité et expriment le pluriel, dans les cas où l'écriture seule donne lieu à l'ambiguïté. On emploie encore le même point diacritique pour distinguer les prononciations douteuses, les formes et les significations qui en dépendent. Cet usage multiple,

[1] M. de Vogüé a établi, par des monuments épigraphiques, que les points du *risch* et du *dolath* étaient déjà usités au IIe siècle de l'ère chrétienne (*Revue archéologique*, avril 1865, p. 3). Le point est déjà usité sur les monnaies pehlvi, sous ces formes, ·, ·, ··, ainsi que l'a constaté Mordtman, *Erklärung der Munzen mit Pehlvi Legenden*, dans la *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, XIX, 373-396, p. 485. Cf. Levy, *Zur semitischen Paleographie* (*Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, XX, 615-628).

important et difficile à bien préciser, du point diacritique doit être encore expliqué plus au long.

« La valeur de ce point unique dépend essentiellement de sa position diverse, au-dessus ou au-dessous du mot. Cette diversité de position sert, le plus souvent, à déterminer les diverses prononciations des mots qui sont écrits avec les mêmes consonnes. Mais cette position n'est nullement arbitraire, ou fixée simplement par l'usage. On découvre, comme loi dominante, l'intention d'indiquer par le point en haut les sons ou plus élevés ou plus fermes, loi qui, du reste, régit encore les ponctuations hébraïque et arabe, si voisines de la syrienne, et se révèle ici au moment où elle se forme. Cette loi fondamentale gouverne les mots écrits avec les mêmes lettres, quoique différents par la prononciation, de telle sorte que le point en haut désigne une prononciation ou une forme relativement plus élevée, tandis que le point en bas sert à indiquer une voyelle plus basse, plus légère, plus brève. Dans plusieurs de ces cas, le point indique aussi la forme, et, dans quelques cas dérivés, on l'emploie uniquement pour désigner une forme dont la vraie prononciation se détermine conformément aux lois grammaticales, sans aucun égard pour la prononciation plus élevée ou plus basse des voyelles. Aussi, dans certains cas particuliers, la diverse position du point est déterminée uniquement par l'antithèse nécessaire, afin de distinguer les formes et les significations. Quand l'ambiguïté

est impossible, le point est omis dans les anciens manuscrits [1]. »

Nous avons peu de chose à modifier dans ces observations. Le but que se proposèrent les premiers massorèthes fut incontestablement de rendre la lecture plus facile; et c'est sans doute aux professeurs de l'école d'Édesse qu'il faut rapporter l'invention de ce premier moyen, qui consistait dans l'emploi du point diacritique. Cette opinion est d'autant plus probable que ce système légèrement modifié demeura plus tard exclusivement propre aux Syriens d'occident, tandis que les Syriens d'orient, inventant un système de voyelles plus exact et plus complet, finirent, au contraire, par renoncer presque généralement au premier. En outre, ainsi que l'observe parfaitement M. Ewald, la pensée qui semble avoir présidé à cette invention est la classification des sons vocaliques en deux familles : les voyelles hautes qu'on désignait par un point placé au-dessus des mots, et les voyelles basses qu'on exprimait par un point en bas. Cette classification n'est pas même une pure trouvaille résultant de l'examen des faits. Elle fut élevée par les Syriens à la hauteur d'une doctrine, et nous la verrons enseigner plus tard par un célèbre docteur de l'Église jacobite, tandis qu'aucun des grammairiens orientaux connus de nous n'en fait mention. — En ce sens, M. Ewald et, après lui, M. Nöldecke et M. Merx

[1] *Abhandlungen zur orientalischen und biblischen Literatur,* 1832, p. 61, 62.

ont parfaitement raison de considérer ce point comme ayant eu primitivement une *valeur phonétique*. Mais M. Ewald a vu beaucoup plus clair, dans ce cas, que son successeur, M. Merx. Ce dernier prétend toutefois revendiquer comme une opinion *propre* et *personnelle* ce que le professeur de Göttingen a expliqué, depuis trente ans, mieux qu'il ne l'a fait lui-même[1].

L'opinion de ces savants n'est pas cependant à l'abri de toute attaque : premièrement, parce que les manuscrits les plus anciens nous présentent des points qu'il n'est pas possible d'expliquer ainsi, et nous admettons difficilement que plusieurs idées aient présidé à l'application de ce premier système. Il semblerait donc qu'il y ait eu tout d'abord un certain arbitraire, combiné avec cette loi que nous signalions tout à l'heure, mais avec cette loi plutôt pressentie que rigoureusement formulée. Comment expliquerait-on, en effet, l'orthographe ܗܘܐ ܗܘܐ au lieu de ܗܘܐ ܗܘܐ, ou bien ܗܘܐ ܗܘܐ, ou encore ܗܘܐ ܗܘܐ, qui seraient incontestablement beaucoup plus conformes au principe que l'on met en avant? En second lieu, si l'on accorde au point une

[1] *Gramm. syr.* p. 24. Cf. M. Nöldecke, *Zeitschrift der deut. M. G.* t. XXII, p. 451. — M. Merx dit, en parlant du livre de Jean d'Éphèse, publié par M. Cureton : « Transcribo lectoribus ex eo specimen, ut ipsi judicare possint de *sententia mea*, puncta vario modo posita vocalium esse vicaria, qua in re tamen ad id velim attendant, puncta illa, haud raro, non recto loco esse posita, sed ad præcedentem seu sequentem consonantem rejecta. »

valeur phonétique, dès le principe, il faut au moins reconnaître qu'il indiquait plusieurs voyelles; ainsi : ܵ = â, ă, o, et quelquefois *aou*, *oï*, *aï*, quand il est suivi d'un ܘ ou d'un ܝ. De même ܶ = ê, ĕ, î, ĭ. Il faut donc revenir toujours au point de départ : on se proposait avant tout de distinguer les mots qu'on pouvait facilement confondre. On examinait combien de sens chaque mot écrit avec les seules consonnes pouvait présenter, et l'on affectait ce mot d'un point diversement placé, suivant chacune de ses significations, en tenant compte toutefois de la voyelle la plus caractéristique. Le langage de Jacques d'Édesse, dans sa lettre à Georges de Saroug, confirme tout à fait cette opinion.

Toutes les fois, en effet, qu'il veut expliquer la diversité de position du point diacritique, il allègue, comme raison suprême, « la nécessité de distinguer les mots semblables par l'écriture. » Citons ses propres paroles : « Pour ce qui concerne l'apposition des points, dit-il, j'ajouterai encore quelques mots, parce que je vois les scribes se conduire uniquement d'après leur bon plaisir; et je voudrais leur persuader d'étudier et d'écouter les autres. Auparavant, je recourrai à une comparaison tirée de l'ordre physique. Au lieu d'être quelque chose de beau, rien n'est, au contraire, plus laid et plus difforme que de voir un corps organisé et vivant manquer de quelques-uns des membres que donne la nature, par exemple d'un œil, d'une oreille, d'une corne, d'un doigt à la main ou au pied. Il n'est pas

moins difforme ou moins odieux encore de voir la figure et la tête d'un homme ou d'une bête pourvue de trois oreilles, de trois yeux, ou de toute autre chose que la nature n'a point donnée. On ne trouverait certainement pas beaux une main et un pied qui auraient six doigts, une bouche dont les dents seraient trop nombreuses, irrégulières et démesurément longues. Mais la difformité est-elle moindre quand les membres sont déplacés de leur position naturelle? Non, car il ne convient pas que l'œil occupe la place du menton; l'oreille, celle des yeux; les doigts, celle des genoux ou du coude; les ongles, celle des pieds, des talons ou des épaules. La beauté de la nature exige qu'il n'y ait *ni défaut, ni surabondance*, et elle demande encore que chaque membre soit adapté à la position que lui ont assignée la nature et l'artiste divin. Il faut raisonner de même, reprend Jacques, par rapport aux points qui ont une signification distincte et que l'on appose, dans ce caractère *mésopotamique*, c'est-à-dire *édessien*, ou, pour parler encore plus clairement, *syriaque*. Il ne faut pas placer les points en trop grand ou en trop petit nombre, « quand le mot n'a pas besoin d'être distingué d'un autre qui lui ressemble par l'écriture. » Si les points étaient trop nombreux, il faudrait les comparer à une main ou à un pied qui auraient six doigts. Il faut avoir soin aussi de ne pas les placer en trop petit nombre, « afin de distinguer, autant que possible, un mot de celui qui lui ressemble par les consonnes. » La surabon-

dance est parfois aussi messéante que la parcimonie. Il faut enfin mettre les points à l'endroit prescrit et non pas seulement là où il y a de la place, que la règle le permette ou ne le permette pas. Pour fournir un exemple, j'essayerai moi-même d'en placer quelques-uns, afin de montrer ce que je veux enseigner : *Une maîtresse de maison fait* (ܥܒܕܐ) *un acte ou deux* (ܥܒܕܐ), *et puis elle commande à ses serviteurs* (ܥܒܕܐ) *de produire beaucoup d'actes* (ܥܒܕܐ) *semblables*[1]. »

Si l'on examine attentivement et l'ensemble du texte et l'exemple allégué pour faire comprendre l'idée de l'auteur, on verra que le but principal est de distinguer *les mots semblables par l'écriture*, et que le point ne correspond pas toujours à une voyelle. Lorsqu'on le place sous le *beith* dans *ʿav'dé*, on n'a pas l'intention de désigner, par ce point, une voyelle, mais d'opposer directement ce mot à tous les autres; car le point ainsi placé ne distingue pas seulement *ʿav'dé* de *ʿ'vodo* ou *ʿ'vodé*, puisque, dans ce cas, on conçoit, à la rigueur, que le point en bas indique l'*e* muet qu'on fait involontairement sentir sous le *beith* dans *ʿav'dé*, mais il le différencie encore de *ʿov'do*, où le *beith* est pareillement quiescent.

M. Ewald et M. Merx distinguent les points qui ont une *valeur phonétique* de ceux qui indiquent simple-

[1] Voir *Jacobi episc. Edesseni epist. de orthographia syriaca*. J. P. Martin, 1869, in-8°. Paris, Klincksieck, p. 5. Cf. Phillips, *A letter by Mar Jacob*, 9 et 10. — *Journal asiatique*, 1869, 464-467. *Études religieuses, historiques et littéraires*, juillet 1869, 156-159.

ment des *formes verbales*. Cette division ne nous paraît pas absolument vraie, parce que ceux qui sont placés sur ou sous des formes verbales ont quelquefois une valeur phonétique, aussi bien que ceux qui sont sur ou sous les noms, et ceux qui sont joints aux autres parties du discours n'ont pas plus de valeur phonétique que les points ajoutés aux verbes. Ceux-ci, en effet, désignent *immédiatement* une forme qu'ils permettent de reconnaître, et *médiatement* les sons vocaliques dont elle doit être affectée. Dans les mots, ils révèlent *immédiatement* l'idée d'un autre mot semblable par l'écriture; et, par l'usage, on apprend que le point ainsi placé désigne tel mot avec telles voyelles, tandis que, s'il était placé ailleurs, il indiquerait un autre mot avec d'autres voyelles. Quoique cela soit absolument certain, il est incontestable néanmoins que, par la force même des choses, on a tenu compte de la distinction des voyelles en deux classes : les *voyelles hautes* et les *voyelles basses*. Cette division n'enlevait point toutes les difficultés, mais elle les diminuait, puisqu'il était facile, surtout quand la langue était encore parlée, de lire un mot dont les voyelles étaient moins indéterminées, l'incertitude ne planant que sur un petit nombre. La position du point diacritique dut être fixée, dès le principe, principalement par l'usage; et on a lu, dans la première partie de notre travail [1], les justes plaintes de Bar-Hébréus à ce su-

[1] Abbé Martin, *Tradition karkaphienne ou La Massore chez les Syriens*, p. 5, et plus bas, p. 159, note 1 *splendeur*, etc.

jet. En quelques endroits, la position assignée au point par l'usage semble contraire à celle qu'exigeraient toutes les analogies.

Ajoutons, d'ailleurs, que, durant la première période, c'est-à-dire jusqu'au VI[e] siècle, l'emploi de ce point diacritique fut assez restreint ; un mot n'avait guère plus d'un point. Les seuls qui en étaient habituellement accompagnés sont les pronoms fréquemment usités, comme ܗܘ̣ , ܗܘ̇ , ܗ̣ܝ , ܗ̇ܝ ; les prétérits et les participes de la forme *p'al*, surtout dans les verbes dont l'usage est presque continuel, comme : ܗܘ̣ܐ , ܗܘ̇ܐ , ܐܡ̣ܪ , ܐܡ̇ܪ ; le ܗ indiquant le suffixe singulier féminin de la troisième personne, les deux points du pluriel nommés ܣܝ̈ܡܐ , quelques autres points, enfin, assez rares, voilà à peu près tout ce qu'on remarque dans les manuscrits les plus anciens. Nulle part on ne trouve encore la détermination de quelques personnes, qu'on chercha à rendre plus tard aussi exacte que possible, par exemple la troisième du singulier féminin, ܩܛ̣ܠܬ̣ [1].

S'il fallait chercher l'origine de ce *point diacritique*, nous la retrouverions, sans aucun doute, dans le point final de la phrase nommé ܦܣܘܩܐ, *secteur;* d'abord, parce que la distinction entre les phrases est celle qui a dû être indiquée la première, et ensuite parce que c'est l'explication la plus naturelle du nom que ce dernier point porte, de *point radical*

[1] Voir, dans Wright, *Catalogue of syriac manuscripts*, t. III, les premières tables paléographiques.

ou *fondamental*, ܢܘܩܙܐ ܫܬܐܣܝܐ[1]. Cette désignation lui conviendrait d'autant mieux qu'il serait la base des trois systèmes qui reposent évidemment sur le *point diversement placé ou combiné*, nous voulons parler du *système d'interponction*, du *système d'accentuation*, du *système de points-voyelles imparfait ou complet*, que nous devrons distinguer soigneusement durant la seconde période.

ARTICLE II.

Système de points phonétiques pendant la deuxième période, du VIe au VIIIe siecle.

Nous ne parlerons ici que du *système de points-voyelles*, qui se relie étroitement à ce que nous venons de dire. Nous nous réservons de présenter dans le chapitre suivant nos observations sur l'interponction et sur l'accentuation. On comprend facilement que l'emploi du point diacritique, surtout placé isolément, ne fournit qu'un moyen bien imparfait pour déterminer la lecture; mais, tout imparfait qu'il était, ce moyen pouvait devenir la base de combinaisons ultérieures, capables de diminuer ou même de supprimer totalement les difficultés et les embarras d'un lecteur novice. C'est précisément ce qu'on a tenté de faire d'une manière plus ou moins heureuse, mais sur deux voies parallèles et avec des

[1] C'est ainsi que l'appellent frequemment les grammairiens syriens orientaux et occidentaux, Bar-Hébréus, Élias I, Bar-Zu'bi, etc.

succès différents dans chacune. Ici, nous avons besoin d'être clair et précis; car tout ce que nous allons dire n'a jamais été bien exposé, parce qu'on a omis de consulter les sources véritables.

On se rappelle que nous avons parlé plus haut de la fermeture de l'école persane d'Édesse. Elle paraît avoir eu lieu à deux reprises; mais elle devint définitive vers la fin du ve siècle, en 489[1]. Des conjectures assez légitimes, quoique appuyées sur des documents historiques peu nombreux, s'accordent à nous montrer cette académie comme le principal centre d'études en Syrie, durant tout le ve siècle, comme le foyer où les Chaldéo-Persans venaient réchauffer leur goût pour les lettres et rallumer le flambeau du génie chrétien, à demi éteint chez eux par les persécutions des rois sassanides. Il est probable que le système d'enseignement avait été le même chez les deux fractions de la nation syrienne jusqu'à cette époque; mais lorsque les Persans, bannis d'Édesse[2] pour leur attachement aux erreurs nestoriennes, eurent fondé des écoles dans l'Adiabène et la Mésopotamie orientale, ils développèrent, en suivant les inspirations de leur génie, le fonds commun qu'ils avaient emporté de

[1] Assemani, *Bibl. orient.* I, p. 351 et suiv. — Land, *Anecdota syriaca*, II, 77, 78. Jacques de Saroug en parle dans une de ses lettres aux moines de Mar-Bassus, qui vont paraître prochainement dans la *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft.*

[2] Assemani, *Bibl. orient.* I, 351 et suiv. d'après Siméon de Beith-R'cham. Jacques de Saroug a aussi une lettre là-dessus, parmi celles qu'il a écrites aux moines de Mar-Bassus.

l'occident, et jetèrent les bases d'un système exclusivement propre à leur dialecte. Il en fut de même, sans doute, en occident. On aurait tort de croire, en effet, que les études cessèrent dans l'Osrhoène et dans la Syrie proprement dite par la fermeture de l'école persane d'Édesse. Cette fermeture fit disparaître peut-être cette émulation si connue dans nos universités au moyen âge, et qui dut exister aussi autrefois en Orient; elle supprima quelques-unes de ces péripéties qui rompent la monotonie des travaux littéraires; mais elle n'abolit point les études dans les contrées voisines des bords occidentaux de l'Euphrate.

§ 1.

Direction des études chez les Syriens orientaux.

C'est donc à partir du VIe siècle que commence la scission linguistique entre les Syriens occidentaux et les Syriens orientaux, au moins dans le point particulier que nous étudions; et c'est là peut-être le fait principal auquel il faudrait restreindre les accusations portées par Bar-Hébréus contre Youssef d'Ah'waz, accusations que nous avons citées plus haut et qu'il est inutile de reproduire ici [1]. Hâtons-nous d'ajouter, d'ailleurs, que cette conjecture n'est pas dénuée de fondements solides. Des indications éparses dans divers livres nous apprennent que

[1] Voir page 96.

les Chaldéo-Persans se préoccupèrent dès lors, beaucoup plus que les Syriens occidentaux, de l'imperfection radicale de leur système graphique; les circonstances, d'ailleurs, favorisaient mieux les études parmi eux que parmi leurs frères d'occident, toujours en butte aux persécutions dirigées contre les monophysites et contre toutes les sectes qui pullulaient dans la Syrie. Les Syriens occidentaux eurent, en outre, beaucoup plus que les Syriens orientaux à souffrir des guerres qui éclatèrent, vers le milieu du VIe siècle, entre les Romains et les Perses.

Que nous apprend aussi l'histoire littéraire de la nation syrienne? Elle nous apprend que les écoles se développèrent alors, avec plus d'éclat qu'auparavant, dans la Mésopotamie et dans les régions transtigritaines; elle nous montre ces écoles surgissant partout et atteignant quelquefois un développement qui fait penser à nos universités du moyen âge; il y eut des professeurs qui réunirent jusqu'à cinq cents et même huit cents élèves. Évidemment, ces hommes n'étaient point médiocres; la médiocrité absolue ne provoque jamais un pareil engouement, ou, si cet engouement se produit, il n'est jamais de durée. Or, celui dont nous entretiennent les auteurs orientaux continua pendant trois cents ans, de la fin du Ve au commencement du VIIIe siècle.

Mais ce qu'il y a d'important à signaler ici, c'est que ce mouvement littéraire *oriental* se dessine à l'instant même où l'école persane d'Édesse se ferme. Les jeunes Persans dont Siméon de Beith-R'cham

nous a conservé les noms, Maʿana, Bar-tsauma, Aquaq, Narsaï, Abzota, Jean le Garmaquite, Michée Dagon, Paul d'Ah'waz, Abraham, Yazidadès[1], etc., ces jeunes Persans, disons-nous, ne sont pas plus tôt expulsés que nous voyons apparaître des écoles dans la Mésopotamie; et ce sont ces bannis qui en prennent la direction. Aquaq enseigne à Séleucie, avant de devenir patriarche. Narsaï établit l'université de Nisibe, et fonde la réputation qui assure à cette école la prééminence sur toutes les institutions de ce genre, pendant huit siècles. C'est lui qui est véritablement l'initiateur de toutes les réformes grammaticales propres aux Syriens *orientaux*. Pendant les cinquante années de son enseignement, il forme de nombreux disciples, qui continuent ses traditions et les développent. Nisibe devient l'école où se réunissent tous les hommes influents qui jouent un rôle dans la société chaldéo-persane; quelques-uns y enseignent, après y avoir étudié, et beaucoup en sortent pour devenir évêques, métropolitains, patriarches. Au VIe siècle, Mar-Abba, surnommé le Grand par ses compatriotes, donne encore plus d'impulsion aux études, et contribue pour une large part aux fondations littéraires de Khosrow le Grand (531-579). Un de ses disciples marche noblement sur ses traces, et quand il est

[1] Assemani, *Bibl. orient.* I, 351 et suiv. — Sur Ma'ana, voir III, 374-378. — Sur Aquaq, voir III, 69, 378-389. — Bar-tsauma, III, 66-70, 390-394, 429, 452. — Jean le Garmaquite, III, 141, 203-205, 255, 474. — Narsaï, III, 63-66. — Michée, III, 169, 170. — Paul, III, 36. — Abraham, III, 71-82. — Yazidadès, III, 226.

monté, à son tour, sur le trône patriarcal, il favorise de toute son influence les hommes qui ont le goût de l'étude et l'amour de la science. C'est pourquoi le vi[e] siècle, quoique étant la période même où l'Église nestorienne achève de s'organiser, est encore l'époque qui nous fournit le plus de noms célèbres : nommons ici simplement Abraham de Beith-Rabban [1], Jean de Beith-Rabban, Youssef d'Ah'-waz, Mar Abba, Narsaï d'Anbar, Jacques de Badjarmaï, Paul de Nisibe, le patriarche Ézéchiel, Kaïoura d'Hirta, Ram-Ichou, Ichaï, Moïse de Karcha, Bar Sabbas de Chiakerda, Mar Habîb et Mar Zacharia de Tel Dînnawar, David de Marou, Choub'ḥa-l'-Maran de Kachkar, Sergius de Haza, Jacques le Docteur, Abraham ben-Haddad, Hanan, Ichou-Ïab d'Arzun, etc., tous évêques, docteurs, maîtres d'école, et tous ou presque tous grammairiens. Les plus connus, sous ce dernier rapport, sont Narsaï, Abraham de Beith Rabban, son neveu, Jean de Beith-Rabban, Youssef d'Ah'waz, Ram-Ichou et Ichaï. Après Nisibe, les écoles les plus célèbres sont celles de Mar Mari, à Séleucie, d'Hîrta, de Haza, de Mahouza, d'Aïtilaha, de Beith Ḳandaḳé, de Nouhadra, de Tel Dînnawar, etc. Pas un couvent qui n'ait la sienne; mais ceux de Mar Eughîn, au mont Izla, et de Jacques de Beith ʿAbé se distinguent entre tous les

[1] Assemani, dans le tome III de la *Bibliotheca orientalis*, donne quelques détails biographiques sur tous ces personnages, en commentant le *Catalogue* de Mar Aud-Ichou de Nisibe. Voir à la table pour chacun de ces noms.

autres. Au VII[e] et au VIII[e] siècle, le mouvement dure toujours, et nous trouvons là encore des évêques, des patriarches, des maîtres qui soutiennent la renommée des écoles orientales, en particulier les Ichou-Ïab II et III, ʿEnan-Ichou et Mar Babaï le Grand, qui fonda, à lui seul, peut-être plus d'écoles que tous ses prédécesseurs ensemble et qui remit encore l'ordre dans les études aussi bien que dans les offices[1].

La Syrie occidentale n'a, pendant cette période, rien qu'on puisse comparer à cette floraison littéraire, rien même qui lui ressemble de loin, quoiqu'elle nous ait transmis plus de monuments écrits, datant de ces trois siècles, que la Mésopotamie et l'Adiabène.

Or, entre toutes les branches de la littérature qui furent le plus cultivées alors, la grammaire paraît avoir spécialement joui de la faveur publique. Il est vrai que l'art était à son berceau; mais enfin, c'est là qu'on entend les premiers bégaiements de cette science naissante.

[1] Assemani raconte la vie de ce personnage, d'après Thomas de Marga, *Bibl. orient.* III, 147, 177, 179, 180-189. Voici les noms des villes ou villages où ce moine établit des écoles : à *Saphsapha* ou *Bassossa*, au couvent de *Buzel* dans le territoire de *Ghérin*, au couvent de *Cyrus*, à *Akra*, *Hardassa*, *Salmata*, *Beith Edre*, *Ch[illegible]ra*, *Makalta*, *Niiema*, *Kouph*, *Nizabrazaia*, *Gubis*, *Acha*, au couvent de *Saint-Éphrem*, à *Maïa Quariré*, *Beith Assa*, *Beith Sato*, *Beith Kardag*, *Hanessa*, *Beith Rostaka*, *Beith Narka*, *Beith Tarmessa*. Toutes ces villes se trouvaient dans la province de Marga, dans le territoire de la ville moderne d'Akra. Quelques-unes de ces localités existent encore aujourd'hui.

Toutes ses prescriptions se ramenaient à la lecture des textes; la langue s'apprenait par l'usage journalier de la vie; tout le monde en connaissait les règles par les habitudes de la bonne société. Ceux-là seulement étaient condamnés à étudier qui voulaient rendre par l'écriture le langage oral. C'est pourquoi les premiers livres grammaticaux ont été, là comme partout, de simples méthodes de lecture. Dans les langues étrangères à la famille sémitique, la plupart de ces écrits n'ont laissé aucune trace; mais les difficultés spéciales à l'écriture sémite et l'importance que les peuples de l'Asie occidentale ont toujours attachée à l'art de la déclamation ont fait, des maîtres de lecture, ܡܩܪܝܢܐ, de vrais personnages historiques; on a conservé leurs noms à la postérité et, quelquefois même, on s'est cru obligé de conserver le souvenir de leur vie.

La méthode de lecture était principalement appliquée aux livres saints, à quelques ouvrages des Pères, ainsi que nous le savons par les canons des conciles ou par les constitutions des anciennes universités [1]. L'Écriture sainte a été surtout le livre classique dans les écoles syriennes, et c'est pourquoi on y a employé le système de ponctuation plus rigoureusement que dans aucun autre livre. D'a-

[1] Voir Thomassin, *Disciplina Eccl.* pars IIa, lib. I, cap. xcviii. — Bar-Hébréus, *Nomocanon*, pars VII, cap. ix. — Voir surtout Assemani, *Bibl. orient.* III, IIa pars, 937-945. Les textes les plus importants sont rassemblés en cet endroit.

bord on enseignait à lire verbalement; mais, comme les voyelles manquent dans l'écriture araméenne, on comprit bientôt qu'il fallait y suppléer par quelque moyen. On nota donc, avec les points dont nous avons parlé, les mots qu'il fallait distinguer, et, pour fixer la vraie prononciation de ces mots, on rédigea des espèces de lexiques, où toutes les expressions de l'Écriture sainte étaient présentées successivement avec leur ponctuation particulière (ܡܫ̈ܡܚܐ, *appositions*, ܫܡ̈ܗܐ, *noms* ou *accents*), et on les appela *qraïatha* ܩܪ̈ܝܬܐ, *lectures*, de même qu'on appelait leurs auteurs *maîtres de lecture*, ܡܩܪ̈ܝܢܐ[1].

Nous possédons encore aujourd'hui un assez grand nombre de manuscrits de ce genre. Nous avons décrit précédemment plusieurs de ceux qui existent en Europe, et il est probable qu'on en trouverait d'autres en Asie[2]. Le plus ancien de tous ceux qui nous sont connus remonte à l'an 899; mais on en avait rédigé bien avant cette époque, et nous apprenons même, par une note de ce manuscrit, que « l'œuvre des *Maq'rïané* ou maîtres de lecture date surtout du temps de Rabban (Narsaï?), d'Abraham (son neveu) et de Jean (de Beith Rabban)[3]. »

C'est donc à partir de la fin du v[e] et à partir du commencement du vi[e] siècle qu'on se mit à com-

[1] W. Wright, *Catalogue of syriac manuscripts*, etc. I, 53, 105.
[2] *Journ. asiat.* 1869, II, p. 245 et suiv.
[3] W. Wright, *Catalogue of syriac manuscripts*, I, 105.

poser les ܟܘܪ̈ܣܐ ܡܩܪ̈ܝܢܐ ou *livres de* (ܩܪܝܢܐ) *lecture*, et l'histoire littéraire, aussi bien que l'examen des monuments anciens, nous apprend que ce fut d'abord chez les *Syriens orientaux* que cette partie de la science fut cultivée avec zèle et avec succès. Tous les docteurs du VIe siècle nommés plus haut ont commencé par être de simples *Maq'rïané* ou maîtres de lecture. Mar Narsaï, Youssef d'Ah'waz, Abraham et Jean de Beith-Rabban, Mar Abba, Ram-Ichou et Ichaï sont demeurés célèbres sous ce rapport. Le manuscrit syriaque 12138 du Musée britannique cite quelquefois, en marge, l'opinion de quelques-uns de ces auteurs, dits *Maq'rïané.*

Les ouvrages dont nous venons de parler n'étaient, à bien prendre les choses, que des traités *de vocibus æquivocis*, traités qui deviennent nombreux chez les Syriens à partir de l'an 500, mais dont la première apparition a lieu encore chez les Chaldéo-Persans.

Au dire d'Aboulfaradj, ce fut Youssef d'Ah'waz qui donna l'exemple de ce genre de compositions; mais il a eu de nombreux imitateurs, et de grands écrivains, comme Bar-Hébréus, n'ont pas cru se déshonorer en se livrant à des travaux de cette nature. Après Youssef d'Ah'waz, nous rencontrons, en descendant les siècles, comme auteurs de traités analogues, parmi les Syriens orientaux, le patriarche Ichou-Īab de Gadal (612-639)[1], 'Enan-Ichou (+650),

[1] Assemani, *Bibl. orient.* II, 418. «Composuit, dit Amrou ben Mataï, dans Assemani, librum de nominibus ac rebus, quæ scriptura quidem conveniunt, sed voce differunt: deque iis quæ voce

Hounaïn ben Ichaq (+ 876), etc. Mais ʿEnan-Ichou est le premier auteur connu d'un livre de lecture semblable à ceux que nous avons décrits ailleurs.

Cet écrivain florissait vers l'an 645. Après s'être fait moine au couvent du Mont Izla, il s'était retiré au couvent de Beith-ʿAbé, dont Thomas de Marga a écrit l'histoire, au IXe siècle. « Il n'est pas juste, dit ce dernier écrivain, d'oublier la mémoire du Saint Père ʿEnan-Ichou ni d'omettre de parler de son éclatante vertu. Aussi placerons-nous le récit de sa vie parmi celles de ses compagnons, puisque Notre Seigneur lui a octroyé, comme à eux, le bonheur du ciel. Originaires de l'Adiabène, ʿEnan-Ichou et son frère Ichou-Īab furent élevés dans les écoles de Nisibe, sous la protection bienveillante de Mar Ichou-Īab (de Gadal). Ils firent ensuite leur éducation (monastique) dans le grand monastère (d'Izla), comme le témoignent les livres déposés dans les archives de ce couvent, livres où on lit encore aujourd'hui qu'ils furent écrits de leur main[1]. »

L'auteur raconte ensuite les voyages de son héros, l'accompagne à Jérusalem, le suit au désert de Scètes, nous le montre s'instruisant partout sur ce qu'il voit; et enfin il le ramène au milieu des siens,

conveniunt et sensu differunt. » عمل كتابا فى الاسم والاشيا المتّفقه فى الكتابة مختلفة فى اللفظ والمتّفقه فى اللفظ مُخْتَلِفَةٍ فِى المَعْنَى.

[1] Assemani, *Bibl. orient.* III, 144. Cf. Thomas de Marga, *Histoire monastique*, II, 11.

pour l'y faire jouir d'une estime et d'une réputation justement méritées.

ʿEnan-Ichou composa le *Paradis des Pères;* il travailla aussi, avec Ichou-Ïab III, à la réforme de l'office nestorien, se fit distinguer par ses connaissances dans le chant et la philosophie, et rédigea enfin un ouvrage dont nos lecteurs reconnaîtront facilement le titre : «ʿEnan-Ichou, dit Thomas de Marga, composa un livre intitulé : *Correction des sch'mahé et des mots* (*q'raïatha*) *obscurs qui se rencontrent dans les écrits des Pères.* Cet ouvrage se trouve dans les archives de ce monastère, et surpasse en exactitude toutes les œuvres de ce genre [1]. »

Plusieurs siècles après Thomas de Marga, Mar Aud-Ichou connaissait encore ce livre, puisqu'il le mentionne dans son catalogue : «ʿEnan-Ichou écrivit sur la diversification et la distinction des mots (*q'raïatha*) [2]. » Assemani, expliquant ce passage du catalogue de Mar Aud-Ichou, fait observer que le livre de ʿEnan-Ichou ressemble beaucoup à celui

[1] Assemani, *Bibl. orient.* III, 145. ܟܬܒ ... ܐܦ ܠܬܘܪܨܐ ܕܫܡܗܐ ܘܕܩܪܝܢܐ ܥܡܘܛܢܐ ܕܒܟܬܒܐ ܕܐܒܗܬܐ ܐܝܬܘܗܝ ܕܝܢ ܒܒܝܬ ܓܙܐ ܕܗܢܐ ܕܝܪܐ. ܘܡܥܒܪ ܠܟܠܗܘܢ ܣܘܥܪܢܐ ܕܐܝܟ ܗܠܝܢ ܒܚܬܝܬܘܬܐ

[2] *Ibid.*

ܥܢܢܝܫܘܥ ܟܬܒ ܫܘܚܠܦܐ
ܘܦܘܪܫܐ ܕܩܪܝܢܐ

On pourrait rapprocher de ces deux vers de Mar Aud-Ischou le titre d'un chapitre de la Grammaire de G. B. H. ܫܘܚܠܦ ܕܝܢ ܡܠܘܐ ܕܫܡܗܐ ܦܪܘܫܐ. (Voir plus bas, p. 158, en note, et *Jacobi episcopi Edesseni Epist. de Orthogr.* syr p. 13.

que Jacques d'Édesse composa vers la fin du même siècle; et c'est avec raison qu'Assemani opère ce rapprochement, car les titres des deux ouvrages sont presque identiques[1].

Ces diverses citations nous montrent quelles étaient alors les préoccupations des Syriens orientaux au sujet des questions de paléographie et de grammaire que nous discutons en ce moment. On cherchait, on le voit, à supprimer, autant que possible, l'ambiguïté laissée par un système incomplet de consonnes et de voyelles. ʿEnan-Ichou n'était pas sans doute le seul qui travaillât à remédier aux inconvénients nombreux qu'entraînait avec elle l'écriture imparfaite des Syriens. Thomas de Marga donne suffisamment à l'entendre, dans le passage que nous avons cité; mais ce moine de Beith-ʿAbé contribua peut-être plus que tout autre à généraliser ces réformes, par le crédit dont il jouit auprès de tous les savants de l'époque, auprès des patriarches érudits comme l'étaient les Ischou-Īab (II et III), et auprès des professeurs de l'école de Nisibe.

Cette école jouissait alors d'une telle réputation, qu'elle était connue jusque dans l'Italie et dans l'Afrique chrétienne[2]. Elle servait, en quelque sorte,

[1] Assemani, *Bibl. orient.* III, 146, col. 1, explique ainsi ce passage : « *De varietate et distinctione lectionum.* Nimirum de significatu et usu vocum difficiliorum apud patres, ut exponit Margensis loco supra citato. Quibus verbis non Paradisus, de quo mox dixit, intelligitur, sed *aliud opus ab Ananjesu compositum eique simile, quod Jacobus Edessenus eadem fere ætate exaravit.*

[2] Assemani, *Bibl. orient.* III, 2ᵉ pars, 924-937.

de mère à une multitude d'écoles secondaires qui acquirent aussi de l'éclat, comme celles de Séleucie ou Modaïna, de Dorkéna, d'Anbar, d'Arbèles, de Marga, de Bagdad[1], etc. C'est surtout dans l'Adiabène, lieu d'où était originaire ʿEnan-Ischou, que fleurirent les écoles syriennes, sur lesquelles les lettres du patriarche Ichou-Īab III pourraient peut-être nous fournir d'intéressants renseignements. Malheureusement, ces lettres sont encore et demeureront probablement longtemps inédites. Ce patriarche, qui était frère de ʿEnan-Ichou, se distingua, lui aussi, par son amour pour les lettres. Les détails recueillis par Assemani dans divers auteurs nous montrent, en effet, que les études furent très-florissantes dans la Mésopotamie orientale et les régions transtigritaines sous son pontificat et durant tout le VIIe siècle. De nombreux auteurs écrivirent alors; mais les désastres postérieurs nous ont ravi leurs écrits[2].

Ce serait le moment de se demander si les Syriens orientaux ou Chaldéo-Nestoriens inventèrent, durant cette période, leur système de points-voyelles, ou s'il était déjà inventé à cette époque, ou, enfin, s'il ne fut découvert que plus tard. Avant de répondre à cette question, quelques détails sont nécessaires encore; il nous faut examiner auparavant ce qui s'était fait dans la Syrie occidentale, dans les écoles d'Édesse et dans les couvents environnants.

[1] Assemani, *Bibl. orient.* III, 2ᵃ pars, 924-937
[2] *Id. ibid.*

§ 2.

Histoire de la ponctuation chez les Syriens occidentaux pendant cette seconde période.

Depuis plus d'un siècle, on s'est beaucoup préoccupé, dans le monde savant, de la question que nous étudions ici. L'invention des points-voyelles et l'introduction des voyelles grecques dans le système graphique araméen ont été longuement discutées, dans le siècle dernier, par Jean Dav. Michaëlis[1], Joh. Lorentz Isenbiehl[2], et, dans ce siècle, par Obertleitner[3], Ewald[4], Wiseman[5], Hoffmann[6], Bertheau[7], Wickelhaus[8], Uhlemann[9], Land[10], Merx[11], et enfin, tout récemment, par M. Wright, dans son *Catalogue des manuscrits syriaques acquis par le Musée britannique depuis 1838*[12].

[1] J. D. Michaëlis, *Observatio de Syrorum vocalibus*, Bremæ, 1763, 167.

[2] Joh. Lorenz Isenbiehl, *Vom Gebrauch des syrischen Puncti diacritici bei den Verbis.* Göttingen, 1773.

[3] And. Oberleitner, *Joh. Jahn... Elementa aramaicæ seu chaldeo-syriacæ linguæ latine reddita.* Viennæ, 1820.

[4] H. Ewald, *Lehrbuch der syrischen Sprache.* Erlangen, 1826. — *Abhandlungen zur orientalischen und biblischen Literatur.* Göttingen, 1832.

[5] Wiseman, *Horæ Syriacæ*, I. Romæ, 1828.

[6] Hoffmann, *Grammatica syriaca, libri tres.* Halæ, 1827.

[7] Bertheau, *Gregorii Bar Hebræi grammatica linguæ syriacæ.* Göttingen, 1843.

[8] Wickelhaus, *De Novi Testamenti versione syriaca.* Halis, 1850.

[9] Uhlemann, *Grammatik der syrischen Sprache.* Berlin, 1857.

[10] Land, *Anecdota syriaca*, I, 77, 97.

[11] Merx, *Grammatica syriaca.*

[12] Wright, *Catalogue of syriac manuscripts*, III, 1168 et suiv. —

Les documents principaux sur lesquels tous ces auteurs ont écrit leur ont été fournis par Amira, Assemani, Grégoire Bar-Hébréus, si nous en exceptons MM. Ewald, Wiseman, Land et Wright, qui ont établi leurs conclusions sur l'examen des manuscrits, sur un examen consciencieux assurément, mais peut-être pas assez éclairé par l'étude des grammairiens indigènes qui ont exposé cette matière du VII[e] au XII[e] siècle. Aussi la question est-elle loin d'être épuisée, ainsi qu'on le verra [1].

Fragments of the syriac grammar of Jacob of Edessa (printed for private circulation).

[1] Voici, en effet, de quelle manière M. Merx, le dernier grammairien moderne, résume les connaissances actuelles. Nous citons le passage dans son entier (*Grammatica syriaca*, p. 25) :

« *De duplici puncto vocalium vicario deque græcis vocalibus a Syris mutuatis.*— Ex iis quæ huc usque de historia signorum vocales indicantium diximus, constat, satis accurate tres vocales primarias *a, i, u,* insignitas fuisse, sed toto in systemate quantitatis nulla omnino habita est ratio. Quantitatem igitur indicaturi novam excogitavere Syri scriptionem, antiquiori illi puncto alterum conjunxerunt, ita ut duplici puncto varii vocalium soni clarius indicarentur. Cujus scripturæ amplificationis non auctor, sed propagator (Ass. *B. O.* t. II, 307), Jacobus Edessenus videtur fuisse, nam jam ante Jacobum *passim bina puncta videmus*[a]. Paulus enim Antiochenus, presbyter Syrus, Græcorum quoque scripturam ab initio mancam fuisse, sensimque novis litteris adjunctis ad majorem pervenisse perfectionem, prisca traditione certior factus, Jacobum Edessenum (+ 710), tunc temporis de patrii sermonis cultura longe meritissimum (Ass. *B. O.* I, 477), rogavit, ut quæ in Syrorum scriptura desiderarentur, suppleret; quod ille, quamvis utile esse videret, consulto quidem recusavit, ne libri antiquo et imperfecto scripturæ genere exarati interirent; punctum tamen antiquum geminans varieque ponens septem vocalium signa

[a] A savoir le *m'pagdono*, mais non pas le *ptoho*.

Reprenons notre exposé d'un peu plus haut. Nous avons montré précédemment l'état relativement florissant des études dans la Mésopotamie orientale et dans les pays transtigritains, état qui était dû, avons-nous dit, à la tranquillité dont ces régions jouirent assez généralement durant cette période. Les Syriens occidentaux ne partagèrent point le bonheur de leurs frères de la Mésopotamie et de l'Adiabène. Les luttes intestines et les divisions religieuses provoquées par toutes les ramifications du monophysisme et du monothélisme, jointes aux guerres extérieures qui eurent lieu presque continuellement entre les Romains et les Perses, portèrent un rude coup aux lettres, qui avaient autrefois fleuri avec tant d'éclat dans la Syrie proprement dite. Les persécutions de Justinien et de ses successeurs, que les publications faites de nos jours ont éclairées d'un jour sinistre [1], envoyèrent en exil un grand nombre d'évêques, chassèrent les moines de leurs laborieuses solitudes, dépeuplèrent ou fermèrent les écoles, ruinèrent les couvents, saccagèrent et brûlèrent les bibliothèques, au point que l'islamisme, né depuis peu et grandissant à vue d'œil, trouva une bonne partie de son

fecit, quæ a Nestorianis usque ad hunc diem adhibentur et quibus aliquot typographi utuntur.»

[1] Cureton, *The third part of the ecclesiastic history of John bishop of Ephesus*, Londres 1853. Cet ouvrage a été traduit en anglais par M. Payne Smith (1860), et en allemand par S. M. Schönfelder (1862). M. Land a composé une dissertation sur cette histoire ecclésiastique et publié d'autres fragments du même auteur dans ses *Anecdota syriaca*.

œuvre déjà faite. Rien de plus fréquent aussi que d'entendre les historiens du temps se plaindre des malheurs de l'époque, des envahissements de l'ignorance, de la ruine des lettres et de l'accroissement des ténèbres.

On ne constate malheureusement que trop la justesse de leurs plaintes, puisqu'on ne rencontre pas un seul écrivain de valeur datant de la seconde moitié du VIe et de la première moitié du VIIe siècle.

Les études grammaticales furent donc délaissées comme les autres, et l'on ne paraît pas avoir fait de grands changements dans le système de points-voyelles usité précédemment. Les manuscrits présentent le point diacritique plus fréquent, mais on le trouve rarement employé deux fois dans le même mot, excepté dans les manuscrits qui datent de la seconde moitié du VIIe siècle; la troisième personne féminine n'est point notée de la manière que tout le monde connaît, et les rares exemples que présentent les livres imprimés ne méritent pas d'être acceptés sans contrôle, parce qu'on ne peut apprécier, en règle générale, la nature d'un point que tout autant que l'on possède la phrase entière et que l'on est certain de sa véritable position[1]. Tous les manuscrits ne méritent même pas indistinctement de faire autorité. Nous verrons, en effet, Jacques d'Édesse se plaindre de l'incurie des copistes,

[1] Cette observation nous est suggérée par les exemples que M. Merx prétend avoir trouvés dans la *Théophanie d'Eusèbe*, éditée par Lee. (Voir *Grammatica syriaca*, I, 24.)

sous ce rapport, et tracer lui-même des règles d'une application fort délicate[1].

Toutefois les écrits de cet auteur, que nous citerons souvent, montrent que la question des points avait acquis, dès cette époque, de grands développements pour ce qui concerne l'interponction et les accents. S'il fallait même s'en rapporter à l'opuscule de Thomas le diacre, ce seraient les traducteurs des livres saints qui auraient inventé toute cette doctrine : « Comme il y a, dit-il, des termes grecs qui, traduits en syriaque, ne peuvent se rendre que par deux mots, par exemple : *lo ilîdo* (ἀγέννητος), *lo meshtaḥ'l'fo* (ἀμετάτρεπος), etc., *les saints Pères, qui ont traduit les livres divins*, ont cru devoir placer un point sous la dernière lettre du premier mot et un autre point sous la première lettre du second mot, pour montrer que, quoique en syriaque il y ait deux expressions, il n'y en a néanmoins qu'une seule en grec[2]. » Cet auteur paraît avoir été au moins contemporain de Jacques d'Édesse; M. Phillips, de Cambridge, l'identifie même avec Thomas d'Ḥarquel, en s'appuyant sur quelques renseignements fournis par Bar-Hébréus. C'est là une opinion par-

[1] *Jacobi Episc. Edesseni Epist. de orthogr syr.* Edidit J.P. Martin, 1869. Paris, Klincksieck, p. x. « Relate autem ad appositionem punctorum, quum unusquisque sequatur placitum voluntatis suæ, pauca hic adhuc verba addam, ut amanuensibus persuadeam addiscendum obtemperandumque aliis esse. Antea tamen, comparationem ex ordine physico proferam. » (Cf. Phillips, *A letter by Mar Jacob*, 1869, 9. 10.

[2] *Ibid.* p. 82.

faitement vraisemblable, mais qui ne va pas encore jusqu'à la certitude[1].

Dans les premières années de la deuxième période eut lieu un travail qui a eu assez de retentissement et même une certaine influence sur la question que nous examinons. Nous voulons parler de la traduction des livres saints, faite par le chorévêque Polycarpe[2], à la demande du célèbre Philoxène de Maboug (+ 535), traduction qui fut revue un siècle plus tard, avec le plus grand soin, par Thomas d'Ḥarquel[3]. Outre la tendance, qu'on remarque dans cette œuvre, à imiter servilement le grec, on y observe un fait étrange que M. Bernstein a signalé déjà et sur lequel nous reviendrons opportunément un peu plus tard, nous voulons parler de la *double orthographe adoptée* dans les noms propres. Quelques auteurs, s'appuyant sur le premier fait et ayant peut-être aussi entrevu le second, ont pensé qu'on a fait usage pour la première fois, dans cette version, des voyelles grecques *α*, *ε*, *η*, *ο*, *υ*. Michaëlis est de ce nombre; mais cette opinion n'est nullement démontrée. La présence de ces signes dans quelques manuscrits anciens ne saurait l'appuyer, à moins de prouver qu'ils ont été apposés de première main.

[1] Phillips, *A letter by Mar Jacob bishop of Edessa on syriac orthography,* III appendix, p. 90-92.

[2] Assemani, *Bibliotheca orientalis,* II, 29, 45, 83, 90-92. — White, *Sacrorum Evangeliorum versio Syro-Philoxeniana*, Oxonii, 1773, 1799, 1803. — Bernstein, *Das heilige Evangelium des Johannes, syrisch.* Leipzig, 1853.

[3] *Bibl. orient.* II, 92.

Michaëlis parle quelque part du célèbre *évangéliaire Barbérin* contenant cette version. Le manuscrit présente, en effet, quelquefois les voyelles grecques; le caractère estranghélo en est magnifique, mais on ne peut lui fixer de date certaine, car on ne doit pas admettre comme exacte celle qui est indiquée à la fin, en écriture cursive, parce qu'elle contient une erreur manifeste[1]. La nature des points et des accents que renferme ce volume ne permet pas de le faire remonter plus haut que le VIIᵉ ou le VIIIᵉ siècle. Par conséquent, la présence des voyelles grecques dans ce manuscrit, ces voyelles seraient-elles de première main, ne prouverait rien en faveur de l'opinion de Michaëlis. Observons néanmoins que, cette version ayant joui d'un crédit très-considérable parmi les jacobites, elle a pu exercer une influence sérieuse sur les écrivains de cette secte et, par suite, sur la littérature syriaque tout entière[2].

Les manuscrits les plus anciens que l'on possède de cette version ne sont que du VIIIᵉ siècle, et celui de la bibliothèque du Vatican, coté sous le n° 268, ne saurait être l'original de Thomas d'Ḥarquel, ainsi qu'on l'a prétendu[3]. M. Bernstein a démenti avec raison cette opinion, et le système de ponctuation

[1] D'après cette note finale, le manuscrit aurait été écrit l'an 78 de J. C. Il y a longtemps qu'Adler, dans ses *Novi Testamenti versiones*, p. 72, a relevé cet anachronisme.

[2] *Journal asiatique*, 1872, II, 333-336.

[3] Étienne Évode Assemani, dans White (*Sacrorum Evangeliorum versio Syro-Philoxeniana*, etc. Oxonii, 1773, 641). — Bernstein, *Das*

que le manuscrit présente confirme tout à fait son raisonnement. La science de la ponctuation avait bien acquis, dès lors, un développement considérable[1], mais on ne la trouve appliquée dans presque aucun manuscrit, au moins dans toute son étendue. Les plus anciens que nous avons consultés diffèrent très-peu de ceux de l'époque précédente.

Il est probable, en effet, que ces points, touchant à des questions de grammaire élémentaire, ne figuraient dans leur entier que dans les manuscrits servant dans les écoles, et ce sont précisément ces manuscrits qui ont péri les premiers.

La même raison nous explique comment il se fait que, dans les manuscrits des deux premiers siècles de l'époque suivante, on trouve les points encore assez clair-semés, quoiqu'un peu plus nombreux.

Nous savons cependant que beaucoup de *Maq'rïané* occidentaux étudièrent la question de la ponctuation, pendant les deux siècles qui suivirent

heilige Evangelium des Johannes, syrisch, 1853, 2. — Cf. Adler, dans ses *Novi Testamenti versiones*, 63 et suiv,

[1] Voici comment s'exprime, en effet, Moyse d'Aghel, qui vivait au milieu du VI[e] siècle, à propos de sa traduction des *Glaphyres de saint Cyrille* : ܣܟ ܩܠܝܒ ܐܝܬܐ ܗܘܝܢ ܠܐܚܝ̈ܐ ܕܝܢ ܡܬܪܓܡܢܐ ، ܘܐܦ ܗܢܘܢ ܕܒ ܡܕܪܫܐ ܡܢ ܦܘܫܩܐ ܐܘ ܡܢ ܢܘܩܙܐ ܡܫܬܟܚܝܢ ܒܗܘܢ ܠܩܪ̈ܘܝܐ ܕܢܬܪܨܘܢ ܕܒ ܡܢܗܝܢ ܐܢܘܢ ܠܡܗܘܐ «Sic reddimus, et describi curamus ab hisce fratribus discipulis nostris tyronibus, a quibus si quid in syllabis aut in *punctatione* peccatum erit, prudentes lectores decet errata legendo corrigere.» (Assemani, *Bibl. orient.* II, 83.) Moyse d'Aghel vivait vers l'an 550.

la scission de la race syrienne en deux partis ennemis. Jacques d'Édesse, l'auteur anonyme qui a écrit le manuscrit 14667 du Musée britannique (fol. 1*b*–2*a*) et Grégoire Bar-Hébréus nous l'affirment expressément. Néanmoins, à la fin du VII[e] siècle, cette partie de la science grammaticale était encore fort négligée, et Jacques d'Édesse avait probablement raison d'adresser à Georges de Saroug les plaintes suivantes : « Comment est-il possible, lui disait-il, que l'art du copiste, autrefois si noble et si considéré, soit devenu maintenant la profession de rustres et d'illettrés, qui se hâtent de remplir bien ou mal les pages qu'on leur donne? Nous voyons tous les arts mieux connus par ceux qui les exercent que par ceux qui en profitent. Pourquoi en est-il tout autrement dans celui-ci? Hé quoi! cet art étant le plus honoré et le plus apprécié à cause de ses fruits, ne faudrait-il point choisir les copistes parmi les personnes les plus intelligentes et les plus instruites? Et cependant, il est loin d'en être ainsi, je ne le vois que trop. Les moins intelligents, les plus dépourvus de dons naturels sont ceux qui embrassent cette profession, ceux qui cultivent cet art et copient les livres [1]. »

Il se glissait donc beaucoup d'erreurs dans les manuscrits qui sortaient des mains de ces scribes inintelligents que Jacques stigmatise avec tant de justice. C'est pourquoi il devenait urgent de remédier au-

[1] Voir *Jacobi episcopi Edesseni Epistola de orthographia syriaca*, p. VIII.

tant que possible à tous ces abus, en rétablissant les véritables règles de l'orthographe syrienne. Jacques d'Édesse se donna à lui-même cette mission, et tous les monuments de la littérature syriaque nous parlent du zèle qu'il mit à la remplir. Nous avons étudié ailleurs cet écrivain sous ce rapport[1], de telle sorte qu'il nous suffira de résumer ici nos conclusions : 1° Jacques d'Édesse n'inventa pas un nouveau système de points proprement dits; il ne fit que régulariser l'emploi de celui qui était connu; 2° tout au plus pourrait-on lui attribuer l'invention du *m'pagdono* ⁘; encore même il paraît que ce signe était plus ancien que lui; 3° Jacques d'Édesse inventa des signes particuliers pour les voyelles et pour le π grec, mais il ne voulut point les introduire dans les écoles, de peur de faire périr les manuscrits anciens; 4° enfin Jacques inventa un signe spécial pour marquer le *roukhokh* et le *quouschoi*, ou l'*aspiration* et la *non-aspiration* des six lettres du *BGoDKPhoTh*.

Ces quatre points sont certains : nous les avons établis assez longuement pour nous dispenser de fournir les preuves nouvelles que nous pourrions donner aujourd'hui. Mais Jacques n'a-t-il point fait d'autres réformes? N'est-ce pas à lui que revient l'honneur d'avoir introduit parmi les *Syriens occidentaux* l'usage des voyelles grecques?

On l'a soutenu à diverses époques, et l'on a même

[1] *Journal asiatique*, 1869, I, 447 et suiv. 1872, II, 320-336.

prétendu qu'il avait créé le système de points dit *chaldéo-nestorien*.

Nous avons combattu ailleurs ces deux opinions. La seconde est démentie par tout ce que nous venons de raconter, et nous croyons que, à l'heure présente, elle est complétement abandonnée[1]. Il n'en est pas de même de la première. Michaëlis[2] et Wiseman[3] l'avaient chaleureusement défendue; nous avons examiné leurs raisons et démontré qu'elles ne sont point suffisantes pour nous autoriser à admettre ce fait. Néanmoins on est revenu depuis à la charge, et la principale raison qu'on a apportée nouvellement, c'est que deux manuscrits, contemporains de Jacques d'Édesse, sinon écrits de sa propre main, portent les voyelles grecques et, assure-t-on, dans la première forme qu'elles ont affectée chez les Syriens[4].

Si ces deux faits étaient bien établis, s'il était démontré que ces deux manuscrits sont autographes et que les voyelles sont aussi anciennes que l'écriture, la question serait vidée. Malheureusement aucune des deux ne l'est. Il est incertain que le manuscrit syriaque 17134 du Musée britannique soit

[1] On trouve cependant encore les erreurs des anciens grammairiens dans Zschokke, *Institutiones fundamentales*, etc. Vindobonæ, 1870.

[2] J. D. Michaëlis, *Observatio de Syrorum vocalibus*, 1758-1762. Bremæ, 1763, p. 167.

[3] Wiseman, *Horæ syriacæ*, I, 181, 182. Cf. *Journal asiatique*, 1869, I, 464-466.

[4] Wright, *Catalogue of syriac manuscr.* I, 337, et III, pl. VI, VII.

un autographe de Jacques d'Édesse. Si Jacques avait adopté ce système, il nous semble difficile qu'il n'en eût pas dit un mot, ou dans sa grammaire, ou dans sa lettre à Jacques de Saroug[1], ou dans son traité sur les points, ou dans quelqu'une de ces notes marginales dont il ne s'est jamais montré avare. En outre, Bar-Hébréus, qui aime tant à signaler les titres de l'évêque d'Édesse à la reconnaissance de la postérité, Bar-Hébréus, disons-nous, ne lui attribue nulle part cette invention. C'est donc ou qu'il ne savait point qu'elle était de Jacques, ou qu'il ne croyait pas à ce sentiment, au cas où il eût été commun. Il ne mentionne jamais l'auteur de ce système, et son silence est certainement très-significatif.

On pourrait dire cependant que l'habitude de Jacques d'Édesse d'écrire en marge les mots grecs, dont il cherchait à rendre l'exacte prononciation en syriaque, suggéra bientôt l'idée d'ajouter les voyelles grecques. En faisant, en effet, la comparaison entre

[1] Une circonstance qui nous ferait conclure que ce manuscrit n'est pas un autographe de Jacques d'Édesse, c'est qu'au fol. 83 on trouve un fragment de la lettre à Georges de Saroug, précisément ce fragment qui a le plus de rapport aux points. C'est également dans ce fragment que figurent quelques voyelles grecques; mais la forme en est moins archaïque que dans le manuscrit 14429, qui date du commencement du VIIIe siècle. Il n'est donc pas vraisemblable que Jacques d'Édesse ait apposé lui-même ces voyelles. En outre, il y a dans ce fragment des fautes d'orthographe qui ne peuvent pas être certainement attribuées à l'évêque d'Édesse, si puriste et si exact. (Voir W. Wright, *Catalogue of syriac manuscripts*, I, p. 337, n°s 42 et 43. Cf. III, pl. VI, et *Fragments of syriac Grammar of Jacob of Edessa*, 4.)

la marge et le texte, on voyait bien vite qu'il n'y avait qu'à ajouter la voyelle grecque à la consonne syriaque pour obtenir une écriture facile à lire. Et ce qui montre bien qu'on procéda tout d'abord de la sorte, c'est que, dans les plus anciens manuscrits, on ne trouve guère les voyelles employées ailleurs que dans les noms propres. Or, Jacques d'Édesse se piquait de purisme; il affectait une orthographe particulière; il a donc bien pu donner l'idée de cette réforme, sans l'avoir opérée lui-même. Il est certain, en tout cas, qu'elle fut faite peu de temps après sa mort, sinon de son vivant, ainsi que nous aurons occasion de le montrer en parlant de la prochaine période. Auparavant il faut nous demander quelles furent, au point de vue des voyelles, les réformes accomplies pendant ce temps chez les Syriens orientaux. Leur système de points-voyelles fut-il inventé à cette époque, du ve au viiie siècle, ou bien n'a-t-il été connu que longtemps plus tard?

§ 3.

Progrès de la ponctuation du vi^e^ au viiie siècle. — Résumé des travaux.

Nous avions cru autrefois pouvoir démontrer que le système de points-voyelles appelé, avec beaucoup de raison, *chaldéo-nestorien* avait été inventé durant cette seconde période, et nous pensions même avoir retrouvé le nom de l'inventeur dans Youssef d'Ah'-waz, un des plus célèbres professeurs de Nisibe au vi^e^ siècle, le successeur des Jean, des Abraham,

des Narsaï, et probablement le maître des Mar-Abba, des Ézéchiel, des Ram-Ichou et des Ichaï, etc. Nous avions même écrit de longues pages pour le prouver, et la preuve eût paru, pensons-nous, très-plausible. Cependant, de nouvelles études et une observation plus attentive des manuscrits nous ont forcé à supprimer cette partie de notre travail et à renvoyer à la période suivante l'invention du système de points-voyelles proprement dits.

Voici, en quelques mots, les raisons qui nous obligent à adopter ce nouveau sentiment :

1° On ne trouve le système de points-voyelles chaldéo-nestorien dans aucun manuscrit antérieur au VIIIe siècle. Le premier manuscrit où il apparaît est le manuscrit 7157 du Musée britannique, lequel est daté de l'an 768 [1]. Mais il faut observer que, à notre avis, les points-voyelles ont été ajoutés après coup et longtemps après la rédaction de ce précieux monument de la calligraphie nestorienne.

2° En second lieu, si les Chaldéo-Nestoriens avaient eu un système vocalique aussi complet, au VIIe siècle, quand Jacques d'Édesse s'occupait avec tant de soin de la réforme de l'écriture syriaque, il est probable qu'il en aurait dit quelque chose. Il parle bien des voyelles nestoriennes, au moins Bar Hébréus l'affirme [2];

[1] Rosen and Forshall, *Catalogus codicum manuscriptorum orientalium, qui in Musæo Britannico asservantur*, 1838. Cf. Land, *Anecdota syriaca*, I, 95. — Wright, *Catalogue of syriac manuscripts*, III, 1203, n° 13.

[2] Martin, *Œuvres grammaticales d'Abou'l-Faradj*, II, *Journal asiatique*, 1872, I, 434-437.

mais, nulle part, il ne dit mot des signes par lesquels les sons se trouvent rendus. En outre, si Jacques avait eu un pareil exemple sous les yeux, il est probable qu'il aurait, lui aussi, pour ne pas rompre l'homogénéité de la ponctuation syrienne, inventé un système de points quelconque, au lieu de fabriquer de toutes pièces ces caractères nouveaux que nous avons fait connaître ailleurs[1].

Si l'on médite ces deux observations et si l'on suit attentivement avec nous le développement de la ponctuation massoréthique chez les Syriens, nous croyons qu'on n'hésitera pas à reconnaître, comme nous le faisons, que l'invention définitive des systèmes vocaliques araméens doit être placée au VIIIe siècle, peu de temps après l'époque de Jacques d'Édesse et de ʿEnan-Ichou.

En résumé, si nous récapitulons le travail accompli pendant cette seconde période, nous voyons que, sous le rapport de la *vocalisation*, les Syriens orientaux sont demeurés stationnaires, tout en se livrant beaucoup plus à l'étude que ne le faisaient leurs frères d'occident. Comme point vocalique, ils n'emploient encore que le point diacritique. Le *m'pagdono* leur est inconnu. C'est une invention d'origine occidentale, qui n'a jamais pénétré chez les Chaldéo-Nestoriens. Dans l'Osrhoène et la Syrie proprement dite, au contraire, quoique les scissions

[1] *Journal asiatique*, 1869, I, 447 et suiv. 1872, I, 320-336. Cfr. Wright, *Catalogue of syriac manuscripts*, III, 1168-1173, et *Fragments of the syriac Grammar of Jacob of Edessa.*

religieuses et les guerres aient exercé une influence fatale sur les études, il s'accomplit cependant quelque progrès dans la ponctuation. Le *m'pagdono* date de cette époque. Jacques d'Édesse en définit l'usage et en régularise l'emploi. Il détermine aussi plus exactement le rôle du point diacritique, et c'est à cela que se bornent à peu près toutes ses réformes sérieuses; car, pour ce qui est de son système de voyelles et de son signe indiquant l'aspiration, ces deux inventions n'ont pas laissé de traces dans l'écriture syrienne.

Au commencement du VIIIe siècle, la ponctuation araméenne était donc, sous le rapport des voyelles, à peu de chose près au point même où nous l'avons laissée au commencement de la seconde période. Le point diacritique était seulement plus usité chez les Syriens occidentaux. Beaucoup de mots et de verbes qui ne le prenaient point jadis en étaient maintenant marqués, et ce point diacritique se plaçait en haut ou en bas, non pas toujours, mais habituellement, suivant la nature de la voyelle qui dominait dans le mot, et, par conséquent, suivant le *temps*, la *personne* et le *nombre* des verbes ou des mots. Jacques d'Édesse est très-formel là-dessus : dans la lettre sur l'orthographe, qu'il adresse à Georges de Saroug, et surtout dans son *Traité sur les points*, il montre comment on peut distinguer, à l'aide du point *diacritique* ou des points dits ܦܘܫܩܐ, des mots comme ceux-ci : ܥܒܕܐ, ܥܒܕܐ, ܥܒܕܐ, ܥܒܕܐ; ܥܒܕܝܢ,

ܡܠܟܝܢ, ܡܠܟܝܢ, etc. qui ne diffèrent pas cependant les uns des autres par leurs consonnes.

Dans les trois premiers chapitres de son *Traité sur les points*, Jacques fait voir encore comment, à l'aide du point diacritique, on peut reconnaître les *personnes*, les *temps* et les *genres;* et, en parcourant les exemples qu'il donne, on voit qu'il a fixé le système des Syriens occidentaux décrit dans la plupart de nos bons auteurs. Il y aurait bien peut-être quelques remarques de détail à faire, mais elles ont peu d'importance : c'est pourquoi nous les laissons. On peut voir, d'ailleurs, le texte de ces exemples dans le traité que nous avons publié à la suite de la *Lettre sur l'orthographe*[1]. Voici cependant un spécimen de cette ponctuation, qui nous paraît avoir été appliquée en grand dans les divers traités *De vocibus æquivocis* des karkaphiens : ܡܠܟܐ ܐܡܠܟܘܬܗ. ܗܦܟܬ ܗܦܟܬ ܗܦܟܬ. ܡܠܟܝܢ ܡܠܟܝܢ[2] (voir planche I).

Le passage le plus important de ce traité se trouve au chapitre IVe intitulé : *Des filles de la voix.* Jacques d'Édesse désigne ainsi les voyelles. Nous avons fait plusieurs fois allusion à ce passage : « Il faut distinguer, dit Jacques, deux espèces de filles de la voix : celles qui sont épaisses (sonores, élevées) et celles qui sont au contraire simples et pures (basses). Tout mot ou tout membre de mot (syllabe) reçoit un

[1] *Jacobi ep. Ed. Ep.* p. 7 du texte. Cf. Merx, § 21, p. 89; cf. Phillips, *A Letter by Mar Jacob*, etc. p. ܝ et suiv.

[2] *Ibid.* p. 7. Cf. le fragment du traité *De vocibus æquivocis*, dans le *Journal asiatique*, 1869. II 313

point en haut, quand il est muni d'une voyelle épaisse (élevée, forte). Si celle-ci est simple et subtile, on met le point en bas; si, enfin, un cas intermédiaire se présente et qu'il existe deux autres mots semblables par l'écriture, le mot est muni de deux points appelés *m'pagdono*, l'un en haut, l'autre en bas[1]. » Quelques exemples des trois cas feront parfaitement comprendre cette doctrine de Jacques d'Édesse, que personne n'avait encore signalée : ܓܒܪܐ, ܓܒܪܐ, ܓܒܪܐ, ou bien encore : ܐܘܕܐ, ܐܘܕܐ, ܐܘܕܐ ܕܢܘܪܐ. Ce dernier mot est accompagné de la note explicative suivante : ܐܘܕܐ ܕܢܘܪܐ ܡܦܓܕܢܐ ܐܝܬ ܠܗ ܚܠܦ ܚܘܡܛܐ *oado d'nouro* a le *m'pagdono* pour *apposition*. On voit déjà toute l'importance de cette citation. Elle demande néanmoins à être expliquée un peu, pour qu'on en saisisse bien toute la valeur.

On pourrait croire que Jacques d'Édesse distinguait trois classes de voyelles : les *voyelles hautes*, les *voyelles basses* et les *voyelles intermédiaires*. Cette classification, qui serait possible *a priori*, ne s'harmonise pas totalement avec les faits qu'on nous présente. Si l'on n'avait que cet exemple du *m'pagdono*, on pourrait admettre cette distinction, qui appuierait dès lors une conjecture ainsi formulée par M. Merx[2] : « Ex orthographia Quoranorum cuficorum (De Sacy, *Not. et extr.* VIII, p. 310) recte concludes, vocalem *u* quondam puncto in ipsa linea po-

[1] *Jacobi ep. Ed. Ep.* p. 7, 8.
[2] *Gramm. syr.* p. 21, n° IV.

sito expressam fuisse, quod et in hebræo locum habet, nam Arabes a Syris cum litteris et vocalium signa accepisse admodum probabile videtur. » Cette hypothèse n'est nullement confirmée par l'examen des anciens manuscrits, et l'on ne voit point, dans Jacques d'Édesse, qu'il y ait une véritable intention de classer ainsi les voyelles : *hautes* = O, A; *basses* = E, I; *intermédiaires* = U. Cet auteur commence toujours par se demander : « Y a-t-il plusieurs mots d'une écriture semblable? » S'il en trouve deux, il affecte l'un d'un point en haut, l'autre d'un point en bas, en ayant égard toutefois, à ce qu'il semble, à la nature des voyelles[1]. Cependant, on ne voit pas bien pourquoi *aoudo* n'aurait pas le droit d'avoir le point en haut, aussi bien qu'*aoudé*. Le troisième mot, quand il en existe un, a le *m'pagdono*, c'est-à-dire deux points, l'un en haut et l'autre en bas, qu'il ait ou qu'il n'ait pas *u* pour voyelle. Un fragment assez considérable de Bar-Hébréus, dont nous avons publié le texte à la suite de la lettre sur l'*Orthographe syriaque*, explique bien toutes ces difficultés. Voici les exemples qu'il donne du *m'pagdono* : ܐܘܪܐ, ܐܢܫܐ, ܐܢܫܐ; ܐܡܢ, ܐܡܢ, ܐܡܢ; ܐܘܪܐ ܕܢܘܗܪܐ, ܐܘܪܐ, ܐܢܫܐ; ܚܘܠܐ, ܚܘܠܐ, ܚܘܠܐ; ܥܡܝܐ, ܥܡܝܐ, ܥܡܝܐ[1]. Nous avons remarqué que le *m'pagdono* figure très-souvent dans les manuscrits au *participe-passif p'ʿal*

[1] *Jacobi episc. Edess. Epist. de orthogr. syr.* p. 14. — Cf. Denys Bar-Tsalibi, psaume XC; Cod. 66 de la Bibliothèque nationale, p. 258, recto-verso.

des verbes ܠܐ, comme ܚܒܐ. Ces deux points, on le voit, ne sauraient être confondus avec le *signe vocalique* du *p'thoḥo*, et cependant cette confusion a eu lieu quelquefois, parce que personne n'avait encore exposé, d'après les auteurs originaux, cette doctrine. Voici un exemple de cette confusion, et de la part d'un homme qui connaissait cependant la langue syriaque à fond, ce qui donne plus de poids aux observations émises au commencement et dans le cours de ce mémoire. M. Bernstein, dans ses *Syrische Studien*, proposant ses corrections sur la Bible éditée à Londres, s'exprime ainsi : « ܐܚܝܕܝܢ *clausi*, (*portæ*) *clausæ* (*Juges*, III, 24), est manifestement faux (Lee lui-même lit ܐܚܝܕܝܢ), parce qu'il faut lire ܐܚܝܕܝܢ, la seule leçon admise par Bar-Ali et Bar-Bahlul[1]. » Il est évident que M. Bernstein prend ici le *m'pagdono* pour le *p'thoḥo*. Une connaissance exacte de la ponctuation syrienne peut donc être de quelque utilité.

On le verra mieux encore à mesure que nous avancerons dans cette étude, surtout dans la troisième période de la Massore syrienne, que nous allons aborder.

[1] M. H. Bernstein, *Syrische Studien*: « ܐܚܝܕܝܢ *clausi*, (*portæ*) *clausæ*, Richt. 3, 24, ist offenbar falsch (auch Lee hat ܐܚܝܕܝܢ) und ܐܚܝܕܝܢ zu lesen. B. A. und B. B. kennen nur die Form ܐܚܝܕܝܢ. » (*Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, 1849, p. III, p. 388.

ARTICLE III.

Système de points phonétiques pendant la troisième période, du VIII[e] au XII[e] siècle.

La troisième période de la Massore chez les Syriens est sa plus belle époque. C'est alors que les trois systèmes de *vocalisation*, d'*interponction* et d'*accentuation* achèvent de se constituer tels qu'ils sont demeurés depuis.

Pendant les cinq cents ans qu'embrasse cette dernière période (700-1200), les Syriens orientaux et occidentaux demeurèrent moins étrangers les uns aux autres, sous le rapport de leurs traditions littéraires, qu'ils ne l'avaient été jusqu'alors; et cela provint sans doute de ce que, au point de vue politique et au point de vue religieux, ils durent, sous la domination des Abbassides, entretenir entre eux des relations plus fréquentes que dans les siècles précédents.

A l'orient de l'Euphrate, le système d'études massoréthiques semble avoir été définitivement arrêté vers la fin du VIII[e] ou vers le commencement du IX[e] siècle, au plus tard, pour ce qui concerne la vocalisation et la ponctuation. A partir de cette époque, les études allèrent en déclinant; et, lorsque le Ḳatholiḳos Sabar Ichou visita, quelques années après, les provinces soumises au chef religieux du nestorianisme, les écoles étaient déjà dans une décadence presque complète : « Tous les bourgs,

tous les villages que j'ai vus, disait ce patriarche, manquent de clercs; les écoles de Mar Théodore, de Mar Maris, de Mahuza, etc. ne contiennent plus que quelques vieillards débiles, quelques jeunes gens illettrés, quelques disciples qui ne connaissent même pas le cantique du jour... des écoliers, enfin, dégoûtés de leurs maîtres et ayant pour les lettres autant d'horreur qu'un malade en a pour la médecine la plus amère [1]. »

Le nestorianisme ne se releva jamais du coup que lui avait porté la domination arabe en s'établissant dans les lieux mêmes où se trouvaient le foyer de son rayonnement religieux et le centre de son influence politique. Il déclina tous les jours un peu plus, et laissa même périr, avec ses nombreuses productions littéraires, les écoles qui les alimentaient. Aussi ne rencontre-t-on plus chez lui, après le xe siècle, que trois ou quatre écrivains de quelque valeur, Abou-Halîm (Élias III), Georges d'Arbèles et Mar Aud-Ichou de Nisibe. Ce sont au moins les seuls écrivains dont les écrits nous soient parvenus.

§ 1.

Chez les Syriens orientaux.

Le système de points-voyelles dit chaldéo-nestorien date donc, selon nous, de la première partie du viiie siècle, pour les raisons que nous avons fait connaître plus haut [2]. Il nous semble, en effet, im-

[1] Assemani, *Bibl. orient.* III, 1a pars, 507, et III, 2a pars, 440.
[2] Voir p. 137, 138.

possible que quelque auteur n'y eût point fait quelque allusion, s'il était plus ancien, et personne cependant n'en dit mot dans tout ce qui nous est parvenu jusqu'à ce jour; mais il nous paraît également difficile d'admettre qu'il ait été inventé plus tard. Les écrivains orientaux modernes le feraient volontiers remonter à une époque plus reculée; seulement, ils n'en donnent aucune preuve. Quand Jacques d'Édesse parle donc, au dire de Bar-Hébréus, des voyelles des orientaux[1], c'est du *son* et non pas du *signe graphique* qu'il faut entendre ce langage, car aucun manuscrit ne présente les points-voyelles nestoriens avant le VIII[e] siècle. Le manuscrit syriaque 7157 du Musée britannique est le plus ancien de tous ceux qui les contiennent; mais, ainsi que nous l'avons déjà fait remarquer, ces points sont d'une autre main que l'écriture et peuvent, dès lors, avoir été ajoutés à une époque plus récente. Primitivement, le manuscrit ne contenait que le point diacritique commun à tous les Syriens.

Mais si les points-voyelles sont de seconde main dans le manuscrit de l'an 768, ils sont de première main dans celui de l'an 899, qui porte le n° 12138 dans la collection du Musée britannique. A la fin du IX[e] siècle, le système de ponctuation était donc connu et appliqué depuis longtemps, puisque nous ne trouvons aucune note là-dessus dans le premier code de la *Massore syrienne orientale*. Chaque mot

[1] Martin, *Œuvres grammaticales d'Aboulfaradj*, II, 7, et *Journ. asiat.* 1872, I, 464.

et presque chaque lettre sont pourvus des points-voyelles qu'ils doivent avoir, absolument comme dans les manuscrits massoréthiques occidentaux de la même époque, et ces points-voyelles sont les mêmes que ceux employés plus tard dans tous les manuscrits dits nestoriens, par exemple dans les manuscrits XXXII (autrefois 101) et XXXVI (autrefois 15) de Paris[1].

Il s'est donc fait, pendant le VII[e] et le VIII[e] siècle, un grand travail massoréthique chez les Syriens orientaux, quoiqu'il nous soit impossible d'en suivre les traces dans tous les détails. Ce n'est pas sans peine, en effet, qu'on arrive à retrouver quelques noms propres, pour les raisons que nous avons déjà fait connaître. Le grand mouvement d'études inauguré au VI[e] siècle se prolonge jusque dans la première moitié du VIII[e], où Mar Babaï, surnommé le Grand, déploie un zèle vraiment merveilleux pour la restauration des anciennes écoles et pour la fondation des nouvelles. Thomas de Marga, qui vivait un siècle plus tard, nous décrit fort au long tout ce que ce moine illustre fit alors pour remettre en honneur les anciennes traditions[2]. Il n'y aurait donc rien

[1] Ce sont les deux manuscrits employés par M. Ewald, pour la rédaction de ses *Abhandlungen*, etc. cités plus haut.

[2] Assemani, *Bibl. orient.* III, 178-180 : « Proditum est autem, e Babai schola *sexaginta prodiisse doctos discipulos et ab eodem totidem gymnasia fundata fuisse*, suumque ab illo datum habuisse rectorem, et proprios reditus et prædia, opera et studio fidelium Dei amantium, quibus videlicet cara erat Dei doctrina. » (Assemani, *Bibl. orient.* III, 180, citant Thomas de Marga.)

d'étonnant à ce que Babaï ou un de ses disciples, peut-être le médecin Hounaïn, eût inventé, vers cette époque, les points-voyelles proprement dits. Ils datent certainement du VIIIe ou du IXe siècle; le travail qui s'accomplit partout et les indices de ce travail que nous rencontrons dans les littératures syrienne, arabe et juive, le prouvent surabondamment. On sait, en effet, par l'histoire, que ces trois peuples ne vivaient pas seulement côte à côte, mais qu'ils échangeaient entre eux des idées et qu'au besoin ils imitaient leurs procédés orthographiques.

En voyant les Syriens occidentaux emprunter aux Grecs leurs voyelles pour rendre les sons vocaliques, les Syriens orientaux furent provoqués à faire, eux aussi, quelque réforme semblable: et c'est alors sans doute qu'ils inventèrent le système de points-voyelles nommé *chaldéo-nestorien*. Tout porte à croire, en effet, que l'invention de ces points est postérieure à celle des voyelles grecques, car ce système est plus élaboré, plus harmonique, plus conforme, enfin, à tout l'ensemble de la ponctuation araméenne. On y sent l'étude et le désir de faire mieux que des rivaux. Ce système n'a donc vraisemblablement fait son apparition dans l'écriture syriaque qu'après le système occidental; car on concevrait difficilement, sans cela, que les Syriens d'occident ne l'eussent point copié, s'il avait existé, quand ils empruntèrent les voyelles grecques.

Nous modifions donc en ceci l'opinion que nous avons émise antérieurement sur la priorité des

points-voyelles nestoriens, et nous ne partageons plus le sentiment de ceux qui voudraient les faire remonter jusqu'à l'origine même de la littérature nestorienne. Il nous semble qu'une étude attentive des documents anciens ne nous permet point de reporter cette ponctuation plus haut que le milieu du VIIIe siècle. Peut-être même est-elle postérieure à cette époque. Il ne serait pas impossible, en effet, que les savants nestoriens, médecins, légistes et autres appelés à la cour des khalifes de Bagdad n'eussent opéré cette importante réforme sous Haroun-Ar-Réchîd ou sous Al-Mamoun. Hounaïn-ben-Ichaq († 876) s'occupa beaucoup, vers cette époque, de questions grammaticales; il écrivit un traité sur les points [1], et les grammairiens orientaux citent quelquefois son autorité, à propos des voyelles [2].

Ce qui nous amène encore à penser ainsi, c'est que le manuscrit 12138 du Musée britannique, où les

[1] ܚܘܢܝܢ ܐܣܝܐ ܟܬܒܐ ܕܢܘܩܙܐ. Manuscrit syriaque 25876 du Musée britannique, fol. 92 *b*. Cf. 182 *b*. Cf. Assemani, *Bibl. orient.* III, 164.

[2] *Ibid.* 182 *b*. ܐܬܘܡܐ ܙܩܦܐ ܕܡܢ ܐܬܚܡܬܐ ܕܐܣܝܐ ܐܝܟ ܕܐܡܪ ܚܘܢܝܢ ܐܣܝܐ ܐܬܚܡܗ. ܕܦܬܚܝܢܢ ܓܡܝܪܐܝܬ ܦܘܡܢ ܡܢ ܥܠܝܘܬܗ ܠܥܠ. ܘܦܬܚܐ ܕܝܢ ܦܬܚܝܢܢ ܐܣܟܡܗ ܕܦܘܡܢ ܡܢ ܬܚܬܝܗ ܠܬܚܬ. ܐܝܟ ܕܐܡܪܝܢܢ ܓܢܪܐ ܓܝܪܐ. ܓܝܣܐ ܨܝܪܐ. Voici quelle est la définition de la voyelle *Z'quafa*, au dire du médecin Ḥounaïn : « Nous ouvrons tout à fait la partie supérieure de la bouche vers le haut, tandis que, pour le *ptaḥa*, nous ouvrons la partie inférieure de la bouche, à moitié, vers le bas. C'est ainsi que nous disons ܓܢܪܐ, ܓܝܪܐ, ܓܝܣܐ, ܨܝܪܐ, *ganārā*, *gaiārā*, *gaiāssā*, *tsaiārā*. »

points-voyelles nestoriens apparaissent pour la première fois, montre que la Massore syriaque orientale n'était pas encore arrêtée alors dans tous ses détails. On y trouve bien les huit signes vocaliques connus, mais beaucoup d'autres signes ne font que d'apparaître.

Il est donc probable que la première modification faite dans le sens des points-voyelles eut lieu dans ces deux points que les Chaldéo-Nestoriens ajoutent sous l'*avant-dernière lettre des troisièmes personnes féminines, au prétérit*, par exemple : ܩܛܠܬ, ܐܬܩܛܠܬ, ܐܬܬ, ܚܙܬ[1]. On voit, en effet, par les manuscrits, que les Syriens orientaux n'ont jamais eu de système de point diacritique autre que celui de la première époque. Encore apparaît-il rarement dans leurs livres; ils n'ont jamais adopté les modifications occidentales. Le *m'pagdono* ou *pougodo*, comme l'appelle Jacques de Taghrit[2], leur est demeuré toujours inconnu. On ne le rencontre que chez les scribes appartenant à l'école occidentale ou à l'école mixte[3]. Les Syriens orientaux durent cependant sentir de bonne heure le besoin de distinguer, par quelque signe, la troisième personne féminine ܩܛܠܬ de la seconde personne masculine ܩܛܠܬ et de la première ܩܛܠܬ[4]; car le mot ܩܛܠܬ,

[1] Martin, *Œuvres grammaticales d'Aboulfaradj*, I, p. 242.

[2] Manuscrit syriaque 21454 du Musée britannique, fol. 27 *b*.

[3] Voir *Journ. asiat.* 1872, I, 310 et suiv.

[4] La manière dont les Syriens occidentaux ponctuent ces trois personnes nous fournit une confirmation de ce que nous avons dit

sans points-voyelles, peut être lu de trois manières différentes. D'autre part, l'invention des deux points dont nous parlons n'aurait pas eu de raison d'être, après celle des points-voyelles proprement dits; il n'en aurait pas coûté plus, en effet, d'écrire la voyelle ÷ que les *deux points* ـ̤ sous l'avant-dernière lettre de la troisième personne féminine. Il est bien vrai que l'invention des points-voyelles n'a point fait disparaître ce signe et qu'on l'a conservé comme souvenir d'un usage antique : on le rencontre encore dans le manuscrit 12138 et dans les manuscrits plus modernes; mais, si l'on s'explique difficilement pourquoi on l'a conservé, on s'expliquerait bien plus difficilement encore qu'on l'eût inventé, après l'introduction des points-voyelles dans le système d'écriture oriental. Nous devons faire la même observation pour les deux points que les Chaldéo-Nestoriens placent sous le ܗ dans ܗܘ, ܗܝ, ܗܘܐ, ܗܘܬ, pour indiquer que le ܗ doit être prononcé, tandis qu'ils n'en écrivent qu'un, quand il doit être occulté[1]. C'est là encore une invention qui remonte probablement au commencement de cette période ou à la fin de la précédente. Elle

précédemment sur le système de ponctuation occidental. Cette triple ponctuation de ܡܫܒܚ, ܡܫܒܚ, ܡܫܒܚ, ·ܡܫܒܚ est l'application de la théorie de Jacques d'Édesse sur les *mots semblables par l'écriture*. Les deux points de ·ܡܫܒܚ ne sont en réalité qu'un *m'pagdono*. Du reste, c'est bien là le nom que leur donne Jacques de Tagrith, ainsi qu'on le verra plus loin.

[1] Martin, *Œuvres grammaticales d'Aboulfaradj*, I, 242 et 243.

aussi n'a pas disparu après que les points-voyelles ont été inventés.

Il est inutile de redire ici que les Syriens orientaux, Nestoriens ou Syriens proprement dits, admettaient ou six, ou sept, ou huit signes vocaliques, suivant le nombre de voyelles qu'ils distinguaient. Nous nous sommes étendu suffisamment là-dessus ailleurs[1]. Rappelons toutefois que les points-voyelles chaldéo-nestoriens n'ont été reçus dans l'Aramée occidentale qu'à partir du XIIe siècle, par l'intermédiaire des monophysites établis au delà de l'Euphrate et du Tigre. Bar-Hébréus est formel là-dessus, et Jacques de Taghrit, le grammairien le plus connu de l'*École mixte*, le dit expressément[2]. Ses paroles méritent d'être citées parce qu'elles expliquent clairement comment s'est opérée insensiblement cette transmigration des points, d'orient en occident.

« Les lettres, dit Jacques, se divisent en deux classes dans les mots, en quiescentes et en lettres qui contiennent en elles-mêmes une voyelle... les lettres-voyelles (celles dont il vient d'être question en dernier lieu) sont au nombre de trois chez les Syriens, ܐ̄, ܘ̄, ܝ̄; les autres les accompagnent. Au moyen de ces lettres les grammairiens ont tenté de composer des voyelles pour les verbes et pour les noms, dans le but de former des termes substan-

[1] *Journ. asiat.* avril-mai 1872, p. 427 et suiv.

Sur Jacques de Tagrith, voir *ibid.* 310 et suiv. Assemani, *Bibl. orient.* II, 237-242, 477.

tifs ou verbaux capables d'exprimer nos actions. Ces voyelles montrent comment il faut prononcer les mots, car elles composent les syllabes et groupent les consonnes. Les voici: *pougada, z'quafa, r'vatsa, ḥ'vatsa, ʿetsatsa, ʿemaqua*. Les signes qui les caractérisent sont des points. Pour le *pougada*, il y en a un en haut [et un autre en bas][1]; pour le *z'quafa*, il y en a deux par-dessus le mot en forme de ligne verticale, etc. Les occidentaux ont adopté les cinq *points grecs*, au lieu des nôtres, et c'est par ce moyen qu'ils distinguent les voyelles[2]. »

Chez cet écrivain, tous les systèmes se mêlent et se fondent : le *ptoho* a perdu son nom; il est devenu le *pougada*, et pourquoi cela? — Uniquement parce que le *m'pagdono* ou *pougada* des *occidentaux* (⁘) ressem-

[1] Ne serait-ce pas ici un indice que, dès cette époque, les Jacobites orientaux commençaient à écrire *horizontalement?* Comparer ce langage avec ce que nous avons dit *Journ. asiat.* 1872, I, 328-330.

[2] Jacques de Tagrith, ms. 21454 du Musée britannique, f. 27 *b*. 28 *a*. [illegible] (omis [illegible]) [illegible] ...

ble, quant au signe, à la voyelle *ă* des *orientaux* (ܲ). Jacques va même plus loin : il donne le nom de *pougada* aux *deux points* qui, chez lui et chez les Syriens d'occident, indiquent la troisième personne féminine du prétérit singulier. Citons encore les paroles de ce curieux grammairien : « Quand on parle de la troisième personne du féminin singulier, on place le point au-dessus; mais, pour nous, nous affectons cette personne de deux points semblables au *pougada*, comme dans ܐܡܪܬ܂, ܐܙܠܬ܂, ܐܬܬ܂, ܢܦܠܬ܂ . . . D'autres posent ces deux points au-dessous du verbe et les juxtaposent à côté de la lettre, comme dans ܩܛܠܬ[1]. »

Dans ce cas cependant, les *deux points* n'ont pas la même position que dans le *m'pagdono*, car on obtient la figure ܲ, au lieu de la figure ܲ; mais, au XIIIe siècle, toutes les traditions se fondent parmi les monophysites de la Mésopotamie.

Les Nestoriens n'ont jamais distingué que deux espèces de points, les points *grands* et les points *petits*. Ces derniers, ordinairement très-fins, servent à peu près exclusivement à noter les voyelles. Ceux du *roukhakha* et du *quouschaïa* leur ressemblent aussi quelquefois. Tous les autres points appartiennent à la classe des *grands points*. De fait, cependant, les manuscrits présentent des points intermédiaires; mais les grammairiens nestoriens ne les reconnais-

[1] Le ms. porte ܩܛܠܬ܂, mais c'est une erreur que les autres sources nous permettent de rectifier. Le texte syriaque de ce passage a été publié dans le *Journal asiatique*, 1872, I, 420.

sent pas. C'est une preuve que les Syriens orientaux arrêtèrent leur système de meilleure heure que les Syriens occidentaux. En outre, leurs points sont toujours de couleur noire. Jamais, ou presque jamais, on n'en trouve de couleur rouge dans leurs manuscrits.

Le système de ponctuation chaldéo-nestorien devint à peu près complet au xe siècle, et il n'a point varié depuis; Élias I, Bar-Zuʿbi, Bar-Malcon et quelques autres auteurs moins connus l'ont exposé assez au long dans leurs écrits. Leur grammaire ne comprend presque pas autre chose. On le voit donc, quoique plus homogène et plus étendu, le système de ponctuation chaldéo-nestorien est beaucoup moins compliqué que le système des Syriens proprement dits. Du ve au viiie siècle, c'est le règne du point diacritique; encore même est-il employé fort sobrement. Vers le viiie siècle, on fait deux ou trois légères innovations, puis viennent, peu de temps après, les voyelles proprement dites, qui arrêtent tout projet et toute tentative de développement ultérieur. Avec le système de points-voyelles, le *filet des points*, comme Bar-Malcon appelle la ponctuation syriaque, le *filet des points* est complet; les mailles en sont artistement tissées, il ne reste plus qu'à s'en servir, et c'est ce qu'on a fait dans la plupart des manuscrits *nestoriens*, à partir de l'an 1000.

§ 2.

Chez les Syriens occidentaux.

Chez les Syriens d'occident, cette troisième période n'est pas moins féconde que chez les Syriens d'orient. Nous possédons même beaucoup plus de renseignements sur leurs travaux; c'est la belle époque de la massore syrienne; les études, qui avaient un peu baissé, pendant le ve et le vi^e^ siècle, reprenant quelque essor, on voit apparaître des traducteurs, des grammairiens, et l'on aperçoit même bientôt, dans le lointain, le second âge d'or de la littérature araméenne. Mais la science qui est le plus en honneur au viiie, au ixe et au xe siècle, c'est la science de la ponctuation. Les œuvres que nous possédons dans ce genre sont considérables; elles émanent d'un très-grand nombre d'auteurs différents et dénotent un grand mouvement au sein des Syriens occidentaux. Les plus connus de ces massorèthes, ceux dont les travaux sont le plus soignés, sont ceux qu'on a appelés les ḳarḳaphiens ܟܪ̈ܟܦܝܐ. Comment et pourquoi? — On ne le sait pas au juste. Nous avons montré ailleurs qu'ils tiraient probablement leur nom du couvent de ܟܪܟܦܬܐ[1].

Pour ce qui regarde la ponctuation proprement dite, on n'invente, à proprement parler, rien de nouveau, mais on applique rigoureusement les prescriptions de Jacques d'Édesse dans sa lettre à

[1] *Journal asiatique*, 1869, II, 373. Martin, *La tradition ḳarḳaphienne ou la massore chez les Syriens*, 121 et suiv.

Georges de Saroug, et l'on ne fait que commenter les mots suivants du célèbre réformateur du VIIe siècle: «Il ne faut pas employer les points en *trop grand comme en trop petit nombre*, quand le mot n'a pas besoin d'être distingué d'un autre qui lui ressemble par l'écriture. Si les points étaient trop nombreux, il faudrait les comparer à une main ou à un pied qui auraient six doigts. Il faut avoir soin aussi de ne pas les placer en trop petit nombre, afin de distinguer, autant que possible, un mot de celui qui lui ressemble par l'écriture[1].»

Deux choses caractérisent cette période : 1° l'application rigoureuse du système des points diacritiques, et 2° l'introduction des voyelles grecques dans l'écriture syriaque.

De nombreux traités s'écrivent alors pour enseigner à placer les points en nombre suffisant et à l'endroit voulu, conformément au principe que nous venons de rappeler. Aussi, à partir du Xe siècle, tous les manuscrits du Nouveau et même de l'Ancien Testament apparaissent criblés de points de tout genre, en particulier de points diacritiques. C'est, en effet, à l'aide de ce seul point, diversement placé, *au-dessus* ou *au-dessous*, et quelquefois *au-dessus* et *au-dessous* (−̣, ⁒̣, −̇., .−̇), qu'on détermine le *genre*, le *nombre*, la *personne*, le *sens*, etc. Ainsi ܫܢ̇ܬܐ signifie année; ܫܢ̣ܬܐ, sommeil; ܫܢ̣̇ܬܐ[2], lis. Du reste,

[1] Voir ci-dessus, p. 106.
[2] Voici ce que dit Denys Bar-Tsalibî, au psaume XC, 5, manus-

on ne fait pas un pas vers l'invention de points-voyelles proprement dits. Les Nestoriens seuls et les monophysites de la Mésopotamie se servent de points pour désigner les voyelles.

Au XIII[e] siècle, Bar-Hébréus traite bien de ces points-voyelles, mais uniquement parce qu'il écrit sa grammaire pour tous les Syriens. Il observe, d'ailleurs, avec soin qu'ils sont d'origine *orientale*, et l'on voit même, à la manière dont il en parle, qu'ils ne sont pas encore introduits en *occident*. Nous avons établi ce fait trop au long ailleurs pour que nous ayons besoin de faire autre chose ici que de rappeler notre conclusion [1].

crit syriaque 66 de Paris, (fol. 258 *a*, 2 — *b*, 1) : [illegible]
[illegible]

[1] Voir le *Journal asiatique*, 1869, I, 473; 1872, I, 328, 428-430. Nous croyons cependant devoir citer en note un témoignage qui doit devenir désormais classique sur cette question. Il est tire des *Œuvres grammaticales d'Aboul-Faradj*, 244-246.

Ce docte grammairien du XIII[e] siècle intitule ainsi la 3[e] *section* du chapitre V de la IV[e] partie de son *K'tovo d'tsem'ḥé* : *Des signes qui, chez les (Syriens) occidentaux, indiquent les divers changements de forme.* [illegible] On verra, par le texte même, pourquoi il faut traduire par *formes* le mot *part'soupé*, *πρόσωπον*. Voici ce texte important :

« Ces signes, dit Bar-Hébréus, se présentent spécialement dans

Lorsque Bar-Hébréus distingue donc trois espèces de points, les *grands*, les *moyens*, les *petits*, il n'est vrai qu'en tant qu'il parle de toutes les fractions de la race araméenne, car, s'il parlait seulement des

les verbes et dans les substantifs. Ceux que les orientaux emploient pour distinguer les voyelles sont plus exactement définis parce qu'ils ont une forme particulière pour chaque voyelle, et que le signe se place immédiatement sur la lettre qu'il aide à articuler. Les occidentaux, au contraire, étant plus amis de la brièveté, n'ont qu'un seul et même signe pour désigner plusieurs voyelles, et encore ne le placent-ils pas toujours sur la lettre qu'il doit mouvoir, mais sur la lettre voisine, comme je vais bientôt le montrer. Aussi n'est-il pas étonnant qu'ils se trompent bien des fois, quand il s'agit de proférer les voyelles. Par exemple, dans le verbe *b'rak*, avec *ptoḥo* sur *risch*, ils placent le point derrière le *beith*. Dans *borek*, par *zquofo* sur *beith*, ils le mettent devant le *beith*. Dans *barek*, par *ptoḥo* sur *beith* et *r'votso* sur *risch*, ils en mettent un devant le *beith* et un autre par derrière, entre le *beith* et le *risch*. Quant à *b'rok*, où *beith* est quiescent, tandis que le *risch* a *z'quofo*, ils le laissent sans points. On peut en dire autant des mots *ilīo*, *escha'e'īo*, *eram'īo*, et d'autres, où l'on ne distingue que par l'ouïe et la tradition quelle est la lettre quiescente, quelle est celle qui est mue, et par quelle voyelle elle l'est.

« *Splendeur*. Dans le verbe *m'sahed*, par *ptoḥo* sur *sem'kath*, on place le point devant le *sem'kath*. Dans le verbe *mas'hed*, par *ptoḥo* sur *mim*, on le place devant le *mim*. Dans le verbe *m'pagued*, par *potḥo* sur *p'eh* et *r'votso* sur *gomal*, ce n'est pas sur le *p'eh* muni du *ptoḥo* qu'on met le point, mais sur le *mim* quiescent. On croit se disculper suffisamment en disant que, *map'gued* n'existant pas, le point placé sur le *mim* ne saurait lui donner un *ptoḥo*, tandis qu'il le donne au *p'eh* sur lequel il ne se trouve point. De même, dans *m'hakamto* et *m'pathalto*, on ne place pas les points devant le *ḥaïn* et le *p'eh*, qui ont cependant le *ptoḥo*. On doit en dire autant de *m'qavé* et de *m'halkin*, où le point, au lieu d'être placé devant le *quof* ou le *hé*, est mis devant le *mim* qui, dans ces verbes, ne reçoit jamais le *ptoḥo*.

« *Splendeur*. Dans *manou*, par *ptoḥo* sur *mim* et *'e'tsoso* sur *noun*, on place un point devant le *mim* et un autre devant le *kaf*. Dans *mo-*

Syriens occidentaux, il ne devrait distinguer que les points *grands* et les points *moyens*. Au XIII[e] siècle, les *petits* points appartiennent encore à peu près exclusivement aux Syriens orientaux.

naou, par *z'quofo* sur *mim*, on se contente de mettre un point devant le *mim*. Dans *eno em'reth*, *eno ketbeth*, par *r'votso* sur *olaph*, on met le point devant *olaph*, tandis que dans *omar no*, *kotheb no*, par occultation de l'*olaph*, on le place derrière le *noun*.

« *Splendeur*. Dans le verbe *boré*, par *z'quofo* sur *beith* et *r'votso* sur *risch*, on met le point devant le *beith*. Dans le verbe *b'ro*, par *beith* quiescent et *z'quofo* sur *risch*, on le met entre ces deux consonnes, par derrière. Dans *b'ré*, par *beith* quiescent et *r'votso* sur *risch*, on met un point devant *beith*, et un autre entre *beith* et *risch*, par derrière. On appelle ce dernier signe *m'pagdono*. Beaucoup d'occidentaux imitent cependant les orientaux et placent deux petits points derrière la lettre munie du *r'votso*. Dans le verbe *aoudé eno*, c'est entre l'*olaph* et le *vaou* qu'on place le point par en haut. Dans *aoudo ath*, on le met derrière le *vaou* ; *oudo*, indiquant du feu, est noté du *m'pagdono*. Dans *othé no*, on le met entre *olaph* et *thaou*. Dans *othé haou*, c'est devant *thaou* qu'on le place. Dans *otho*, on le met entre *thaou* et le dernier *olaph*. Les orientaux, au contraire, emploient deux petits points derrière le *haou* (?). Dans *imar enô*, sa position est fixée entre l'*olaph* et le *mim*. Dans *emar ath*, qui est la forme de l'impératif et du prétérit, on place le point après le *mim*. Dans *omar haou*, par *z'quofo* sur *olaph*, on le met devant le *mim*. Si, au contraire, on lit *amar*, par *ptoḥo* sur *olaph* et *mim*, en dérivant ce verbe de *marirouthо* (amertume), c'est le *m'pagdono* qu'on lui donne pour signe. Dans *ethdakar eno*, le point occupe la place entre *olaph* et *thaou*. Dans *ethdak'r ath*, il est situé derrière le *quof*. *El'io*, par *r'votso* sur *olaph*, prend un point derrière *olaph*. Dans *ol'ïo*, par *z'quofo* sur *olaph*, il est situé devant *olaph*. Dans *alo'ïo*, par *ptoḥo* sur *olaph* et *z'quofo* sur *lomad*, on trouve le *m'pagdono*. Le nom du prophète *Ilio* est sans points. *Ethp'ni*, par *péh* quiescent et *ḥ'votso* sur *noun*, prend un point derrière le *péh*. Dans *ethp'noï*, par *z'quofo* sur *noun*, on le place devant *noun*. Dans *ethpanoï*, par *ptoḥo* sur *péh* et *z'quofo* sur *noun*, on le place entre le *thaou* et le *péh* devant le *noun*. Dans *or''o no*, on met le point devant *olaph* et *'aïn*. *M'qîm*, par *ḥ'votso* sur *quof*, prend un point derrière cette lettre. Dans *m'qaïem*, par

Les *grands* points comprennent l'*interponction* et l'*accentuation;* les points *moyens* servent à distinguer: 1° le pluriel du singulier; 2° certaines lettres semblables; 3° le féminin du masculin; 4° l'occultation ou la prononciation de certaines lettres; 5° les diverses

ptoḥo sur *quof* et *r'votso* sur *ioud*, on met le point devant le *quof*. Dans *m'qaïam*, par *ptoḥo* sur *quof* et *ioud*, on en met un devant *quof* et un autre derrière *ioud*. *'Oalo*, par *,e'tsotso*, le prend derrière le *vaf*. Dans *'aoulo*, par *ptoḥo* sur *'aïn*, on met le *m'pagdono*. Dans *'avolo*, par *ptoḥo* sur *'aïn* et *z'quofo* sur *vaou*, le point est situé devant cette dernière lettre. *R'titho*, par *risch* quiescent, reçoit ce point derrière le *thaou*. Dans *rathito ath*, par *ptoḥo* sur *risch*, on le met devant le *thaou*. *Schen'tho*, par *r'votso* sur *schin*, le prend derrière ce *schin*. Dans *schan'to*, par *ptoḥo* sur *schin* et *qouschoï* sur *thaou*, il est situé devant le *schin*. *Schan'tho*, par *ptoḥo* sur *schin* et *roukhokh* sur *thaou*, adopte le *m'pagdono*.

« *Remarque*. — Les quelques détails partiels que nous venons de donner pour diriger ceux qui étudient se trouvent reproduits dans toute leur étendue par le très-religieux Jacques d'Édesse, en ses *Kourossé sch'mohoïé*. C'est là que doivent recourir ceux qui en ont besoin [a]. »

Ce texte est incontestablement très-clair, et il suffit pour enlever tous les doutes qui ont plané jusqu'à ce jour sur le système des points-voyelles employé par les Syriens occidentaux. Du reste, dans un autre endroit, où il est expressément question des *caractères vocaliques*, le même écrivain s'exprime de la même manière, mais plus brièvement : « Les figures des voyelles chez les occidentaux, dit Bar-Hébréus, sont les lettres grecques ou bien des points, mais des points très-incomplets [b]. »

Les personnes qui désireraient se procurer une connaissance plus exacte sur ce système peuvent consulter le traité *des points* de *Jacques d'Édesse*, que nous avons publié à la suite de sa lettre; l'ouvrage

[a] *K'thovo d'tsemhé*, IV part. chap. v, sect. 3, cod. vat. 416, fol. 75 — cod. 259 de Paris, fol. 120. — Voir ce texte dans notre opuscule : *Jacobi episc. Edesseni Epist de orthogr. syr.* p. 13-15, et *Œuvres grammaticales d'Aboul-Faradj*, I, p. 244-246.

[b] *Ibid.* préface, 5ᵉ section. Nous citerons bientôt le texte de cet auteur.

formes que prennent certains mots semblables par leurs consonnes; 6° le *roukhokh* et le *quouschoï*[1].

Le point *diacritique* embrasse, à proprement parler, tous les points *moyens*, car, en définitive, le *roukhokh* et le *quouschoï* ne sont que des points diacritiques. Tous ces usages du point diacritique sont connus; ils appartiennent même aux périodes précédentes, moins celui que nous avons indiqué sous le numéro 6. Nous reviendrons plus opportunément bientôt sur ce point. C'est pourquoi nous taisons maintenant ce qu'il y aurait à dire du *roukhokh* et du *quouschoï*, pour aborder le problème de l'introduction des voyelles grecques dans la littérature araméenne.

Nous avons rappelé plus haut que le mouvement littéraire avait repris quelque vie en occident, c'est-à-dire dans la Syrie, grâce à l'impulsion que Jacques d'Édesse avait redonnée aux études syriennes, mais que cette vie avait été languissante

de M. le docteur Phillips, de Cambridge, sur la même matière*, et notre édition du *Kthovo d'tsem'ḥé* de Bar-Hébréus.

Les observations d'Aboul-Faradj sur l'inexactitude de ce système de points-voyelles nous expliquent comment on a composé, après Jacques d'Édesse, tant de traités de *vocibus æquivocis*, surtout dans l'école ḳarḳaphienne. Les difficultés qui avaient excité, au VII[e] siècle, le zèle des réformateurs de l'écriture syriaque, subsistaient toujours parmi les Syriens occidentaux, d'une manière plus ou moins complète.

[1] Martin, *Œuvres grammaticales d'Aboul-Faradj*, I, 242. — *Journal asiatique*, 1872, I, 415 et suiv.

* Martin, *Jacobi episcopi Edesseni Epistola de orthographia syriaca*. — Phillips, *A letter by Mar Jacob*, 16, 1869.

pendant plusieurs siècles. Il suffit, en effet, de parcourir les chroniques de cette époque et la liste des écrivains dont les noms nous sont parvenus, pour voir que cette renaissance littéraire ne se propagea pas bien loin. C'est à peine si l'on trouve trois ou quatre écrivains dignes d'être cités, ou dont les écrits soient arrivés jusqu'à nous. Ce fut une époque malheureuse pour toute l'Asie Mineure que celle dont nous avons à parler. Aussi Denys de Telmahr, un des plus célèbres patriarches jacobites de ce temps, se répand-il en plaintes stériles sur les calamités de son siècle, sur la ruine des monastères, sur la persécution des chrétiens et sur la barbarie des musulmans. Une région semble cependant avoir été préservée en partie de ces désastres : c'est le pays si connu sous le nom de *Tour-ᶜAbdin* ou *montagne des serviteurs de Dieu,* à cause des nombreux monastères dont il était couvert. Cette contrée dut cette faveur à son éloignement de Bagdad et à sa position escarpée, qui en rendait l'accès difficile et même périlleux pour les armées musulmanes [1]. Elle occupait les environs de Mardin et prolongeait quelques ramifications de ses montagnes vers l'Arménie. C'est aussi autour de Mardin et en particulier autour de Mélitine qu'on voit se concentrer insensiblement

[1] Il est difficile de délimiter géographiquement cette région si fréquemment nommée par les auteurs syriens. Elle paraît s'être étendue surtout du côté du Tigre, à l'est de Mardin, au nord de Dara et de Nisibe ; mais il est impossible de préciser exactement ses frontières.

toute l'activité littéraire des Syriens, durant les derniers siècles du moyen âge. Micaël le Grand, Denys Bar-Tsalibi, G. Bar-Hébréus étaient originaires de cette dernière ville. On peut en quelque sorte suivre, l'histoire à la main, l'itinéraire de la littérature jacobite depuis son départ d'Édesse jusqu'à Mélitine, où elle finit par expirer vers le XIIIe siècle. Au VIIIe, elle fleurit dans l'Osrhoëne, se propage dans le Hauran et le Tour-Abdin, où elle établit son siége pendant les Xe-XIe siècles, et enfin, de cette dernière contrée, elle passe à Mélitine en Arménie, où quelques hommes d'une portée d'esprit peu commune lui redonnent quelque éclat; mais c'est le dernier reflet d'un astre qui se couche pour toujours.

C'est incontestablement quelque massorèthe de cette troisième époque qui a introduit les voyelles grecques dans l'écriture araméenne. Assemani n'était pas bien fixé là-dessus, et le célèbre Bar-Hébréus ne paraît pas l'avoir été davantage, au XIIIe siècle. L'auteur de la *Bibliotheca orientalis*, quand il parle de cette matière *ex professo*, attribue cette invention à un certain Théophile d'Édesse[1], qui serait mort vers l'an

[1] Citons les paroles d'Assemani : « In scriptura hujus codicis (cod. 103 de la Biblioth. vat.) maxime notandæ sunt quinque vocalium syriacarum figuræ, ad similitudinem græcarum efformatæ, quæ punctorum loco vocibus lectu difficilioribus apponuntur. Harum inventor fuisse perhibetur Theophilus Edessenus maronita, qui decessit anno Hegiræ 169, id est, circa annum Christi 791, teste Gregorio Bar-Hebræo, libro IX *Chronicorum*, apud Abrahamum Ecchellensem, nota in catalogum Hebed-Jesu, p. 180. Nam, quum ille Homeri versus e Græco Syriacos faceret, ambiguas

791. Ailleurs, cependant, il semble prêter à Jacques d'Édesse cette même réforme, car il suppose que le *Restaurateur de la langue syrienne* est l'auteur du manuscrit karkaphien 153 de la Bibliothèque du Vatican. L'illustre Maronite n'avait donc pas une opinion bien arrêtée sur cette question.

Nous avons répondu plus haut aux observations de tous ceux qui ont voulu faire de Jacques d'Édesse l'introducteur des voyelles grecques, comme caractères graphiques, dans l'alphabet araméen. Le silence des auteurs et son propre silence à lui s'inscrivent en faux contre cette opinion. Mais, si Jacques n'a point opéré cette réforme, il en a donné l'idée, en couvrant les marges de ses manuscrits de mots grecs, et il paraît naturel de supposer que cette

voces vocalibus græcis notavit; nimirum : *α* apposuit pro *a*; *ε* pro *e*; *ο* pro *o*; *η* pro *i*; *υ* pro *u*. Quod punctandi genus omnes deinde Syri, Nestorianis exceptis, amplexi sunt. Antiquissimam hujus scripturæ formam exhibet codex noster frequenter, sed potissimum in commentariis Ephræmi in Hosee, fol. 133, 134, ubi quinque vocalium figuræ apparent..... Noster codex, ut supra vidimus, scriptus fuit Edessæ, anno Christi 861, nimirum anno ab obitu Theophili septuagesimo. Puncta vero ab eodem codicis scriptore apposita sunt, ut inspicienti ea liquet[a] » « ... Non improbabili conjectura, accedente potissimum communissima recentiorum Syrorum opinione, affirmat Ecchellensis, in nota ad catalogum Hebed-Jesu, p. 180, quinque vocalium syriacarum a Theophilo nostro fuisse efformatas, ut scilicet ambiguas voces ac præsertim nomina patronymica, quæ iisdem elementis apud Syros scribuntur, græcis vocalibus distingueret[b]. »

[a] Assemani, *B. O.* I, p. 64. — Cf. eadem verba, *Catal.* III, p. 28, Cod. 103. Assemani répète les mêmes paroles en plusieurs autres endroits de sa *Bibliotheca* et de son *Catalogue*.

[b] Assemani, *B. O.* t. I, p. 521, 522.

invention a été faite par ceux qui ont imité le plus ses tendances critico-philologiques. Or, il est incontestable que les massorèthes ḳarḳaphiens ont marché, mieux que personne, sur les traces de l'évêque d'Édesse. Leurs ܡܘܪ̈ܫܐ ܡܫܟܘ̈ܝܐ sont criblés, en marge, de mots grecs, surtout là où ils analysent la version de Thomas d'Ḥarquel et les homélies des Pères grecs. Sont-ce les premiers ḳarḳaphiens qui ont inspiré ce genre de travail à Jacques d'Édesse? Est-ce au contraire Jacques d'Édesse qui a inspiré les ḳarḳaphiens? Il est difficile de résoudre cette question de priorité, en l'absence de tout document positif[1]. Il semblerait que les origines de l'école ḳarḳaphienne remontent bien haut; peut-être même pourrait-on la rattacher directement aux traducteurs de la célèbre version philosséno-héracléenne, et, dans ce cas, Jacques d'Édesse, au lieu d'être leur chef, ne serait que leur plus éminent disciple. C'est dire, par conséquent, que les travaux de ces massorèthes n'ont d'unité que parce qu'ils roulent sur un seul et même objet, la ponctuation, et qu'ils ne poursuivent qu'un seul et même but, les progrès de cette science. C'est bien, du reste, le côté saillant des nombreux manus-

[1] Ce qui ferait croire que les ḳarḳaphiens sont antérieurs à Jacques d'Édesse, c'est qu'Assemani semble indiquer que Jacques parle quelque part de ces massorèthes (voir son *Catalogus codicum orientalium*, t. III, au n° 153). De plus, Assemani attribue constamment le manuscrit ḳarḳaphien 153 de la Bibliothèque du Vatican à Jacques d'Édesse (voir *Biblioth. orientalis*, II, 499). Néanmoins on ne peut pas affirmer la priorité des ḳarḳaphiens ou de Jacques d'Édesse, avant qu'on ait découvert quelque nouveau document.

crits qu'ils nous ont laissés, ainsi que nous l'avons prouvé surabondamment ailleurs. Chacun a été rédigé par un scribe qui était ou prétendait être instruit dans l'art de la massore, et de là viennent les ressemblances et les différences qui existent entre toutes les œuvres de cette école. On comprend aussi pourquoi les premiers ḳarḳaphiens ont pu être cités souvent, dans des manuscrits qui représentent leurs idées, sous ce titre : un des docteurs ḳarḳaphiens dit : ܘܚܕ ܡܢ ܩܪ̈ܩܦܝܐ ܐܡܪ[1].

Quand on songe que les travaux des massorèthes ḳarḳaphiens sont les seuls qui présentent le système de voyelles grecques appliqué d'une manière con-

[1] Manuscrit syriaque 12178 du Musée britannique, fol. 97 *b*, 133 *a*, 148 *a*, 151 *b*, 185 *a*, 199 *b*, 109. Cf. Wright, *Catalogue of syriac manuscripts*, I, 109. Quant à l'auteur, qui se cache derrière le ܛܘܒܢܐ, il paraît qu'il s'agit, dans ce cas, du patriarche Théodose (887-896). — Voir Abbeloos et Lamy, *Gregorii Bar-Hebræi chronicon*, 392-394. Le titre de *bienheureux* s'applique en effet exclusivement aux patriarches, comme celui de *religieux* aux évêques. Cette opinion concorderait bien d'ailleurs avec les autres données historiques ; car Théodore était moine de *Quarthamin*, quand il fut élu patriarche, et nous savons que ce couvent fut, au IXe et au Xe siècle, le foyer d'un grand mouvement d'études paléographiques et massoréthiques (Martin, *La tradition ḳarḳaphienne*, 100. — Assemani, *Bibliotheca orient.* II, 352. — Abbeloos et Lamy, *Gregorii Bar-Hebræi chronicon*, 418-422). Les mauuscrits copiés par un certain Emmanuel, au Xe siècle, n'avaient point, dit Bar-Hébréus, leurs égaux dans le monde. Nous devons cette explication nouvelle du ܛܘܒܢܐ à Monseigneur Joseph David, chorévêque syrien de Mossoul, qui l'a trouvée sans doute dans son manuscrit ḳarḳaphien. Dans cette hypothèse, il resterait à expliquer comment on cite quelquefois dans les manuscrits ḳarḳaphiens des opinions de *Théodose*, tantôt sous le nom de *Théodose*, tantôt sous celui du *bienheureux* ou de *sa béatitude*.

tinue dans tout le texte de l'Écriture sainte et des Pères; quand on voit encore qu'ils ont servi de modèles à tous les copistes des XI[e] et XII[e] siècles; quand on se rappelle enfin que ce système de ponctuation fait sa première apparition, d'une manière sérieuse, dans les monuments que nous a laissés cette école, on ne peut pas s'empêcher de lui rapporter l'honneur de cette invention. Que nous apprend d'ailleurs le célèbre grammairien auquel il faut toujours en revenir, quand il s'agit de ces matières? Que nous dit Bar-Hébréus? — Bar-Hébréus attribue formellement aux ḳarḳaphiens une réforme quelconque relative aux voyelles, à l'endroit même où il parle de celles de Jacques d'Édesse, au commencement de son *K'tovo d'tsem'ḥé*. Ce texte manque bien un peu de clarté, et l'on ne voit pas exactement ce que le grammairien jacobite veut dire; cependant on comprend qu'il s'agit de quelque réforme relative aux voyelles. Voici comment il s'exprime : « Des ḳarḳaphiens, c'est-à-dire des docteurs occidentaux, dit Bar-Hébréus, ayant trouvé que le *ptoḥo* et le *z'quofo* différaient seuls, tandis que les trois autres paires de voyelles étaient de même famille, n'ont voulu admettre que cinq voyelles : le *ptoḥo*, le *z'quofo*, le *r'votso*, le *ḥvotso* et le *ʿe'tsotso*, lesquelles voyelles sont comprises dans cette phrase : ܒܪ ܚܘܒܝ ܩܪܐܠܝ (le fils de mon amour ou mon fils bien-aimé m'appelle)[1]. »

[1] Martin, *Œuvres grammaticales d'Abou'l-Faradj*, I, 5. Cf. *Journal asiatique*, 1872, I, 428-429.

Que veut dire Bar-Hébréus? — Ce texte, nous l'avouons, n'est pas aussi clair qu'on pourrait le désirer; mais, si l'on ne comprend pas tout ce qu'il contient, il est au moins deux faits certains, c'est : 1° que les ḳarḳaphiens ont fait quelque réforme vocalique; 2° que cette réforme remonte à une haute antiquité. Peut-être même est-il possible d'aller plus loin, en comparant ces paroles avec le contexte. En effet, immédiatement avant de parler des ḳarḳaphiens, le célèbre grammairien jacobite s'exprime ainsi à propos de Jacques d'Édesse : « Le Religieux (Jacques d'Édesse) comptait aussi huit voyelles, mais il retranchait le *r'votso* bref, *qui est cependant nécessaire*, pour introduire, *entre le long et le bref*, un *ʿe'tsotso moyen qui n'est pas nécessaire*. Le *ʿe'tsotso* moyen se trouve dans ܐܘܪܚܐ, comme le bref dans ܐܘܪܚܗ[1]; mais cet *ʿe'tsotso* est évidemment bref. »

Il semble donc que Bar-Hébréus oppose le système des ḳarḳaphiens à celui de Jacques d'Édesse et qu'il veuille dire, en d'autres termes : « Jacques reconnaissait huit voyelles; mais les docteurs ḳarḳaphiens, remarquant que, parmi ces huit voyelles, deux seulement étaient différentes, tandis que les six autres formaient, en réalité, *trois couples* (longue et brève) de voyelles identiques, ramenaient le nombre de voyelles à cinq. » Telle est, croyons-nous, la vraie pensée du grammairien jacobite. D'où nous concluons : 1° que les docteurs ḳarḳaphiens

[1] *Loc. cit.*

ont réformé le système de voyelles occidental; 2° qu'ils l'ont fait après Jacques d'Édesse; 3° qu'ils ont introduit les voyelles grecques qui expriment ces divers sons vocaliques. Bar-Hébréus donne d'ailleurs à l'entendre, quand il ajoute incontinent après le passage cité plus haut : « Chez les occidentaux, on a assigné pour caractères aux voyelles les lettres grecques et quelques points; mais ces points ne sont ni suffisamment exacts, ni suffisamment complets, ainsi que nous le montrerons plus tard. Chez les orientaux, au contraire, les points sont parfaitement exacts. »

Si notre démonstration n'est pas absolument concluante, on avouera au moins qu'elle atteint presque à la certitude, tant elle est environnée de vraisemblances et de probabilités. Est-ce que, d'ailleurs, les monuments de la paléographie ne confirment pas pleinement nos suppositions et nos conjectures? Est-ce que les manuscrits ne sont pas d'accord avec ce que dit Bar-Hébréus? Le moment est venu de les consulter : ouvrons-les.

Si nous interrogeons les manuscrits ḳarḳaphiens du xe au xiie siècle, nous y trouvons le système de voyelles décrit par Bar-Hébréus, mais non plus dans sa simplicité native. Il s'est opéré une combinaison de signes pour exprimer les combinaisons de sons qu'on appelle des diphthongues, par exemple : εȣ = *eou;* ιȣ = *īou;* αȣ = *aou.* Tout cela n'est plus primitif. On sent que des esprits réfléchis se sont escrimés à rendre, avec un signe qui leur est cher, des sons

qu'il n'est pas toujours apte à exprimer, preuve nouvelle que ce sont bien les docteurs ḳarḳaphiens qui ont les premiers introduit les voyelles grecques dans l'alphabet araméen. Mais, au xe siècle, cette invention est ancienne. Les caractères vocaliques eux-mêmes ont acquis une forme spéciale, dont les angles arrondis dénotent que désormais la main du Syrien est exercée à les écrire. Ce n'est plus un étranger pour l'Araméen que ce caractère grec. C'est un caractère acclimaté : la Syrie lui a donné le droit de cité. Il faut donc remonter plus haut si l'on veut retrouver les formes primitives. Or, les manuscrits du Musée britannique nous offrent, sous ce dernier rapport, uue grande richesse de documents paléographiques; on suit en quelque sorte, degrés par degrés, toutes les transformations qu'a subies le caractère grec pour devenir ce qu'il est dans les ܦܘܪ̈ܫܐ ḳarḳaphiens du xe siècle. La voyelle ĭ ou ī ne se rend point par =, mais par ī; tous les signes ont une forme particulière, mais rien n'est curieux comme la voyelle *ou*. On sait que les Syriens l'expriment par le signe *υ* ou ܘ. Au moins les ḳarḳaphiens ont souvent admis la première forme, sans qu'il soit possible de déterminer s'ils ont voulu désigner par là l'*ŭ* ou l'*ū*. Or, pour arriver au signe actuel ܘ, on a commencé par écrire les deux lettres minuscules grecques *ο* et *υ*, dans un sens ou dans un autre : $\overset{o}{\upsilon}$, $\overset{\upsilon}{o}$, *ο* ᴄ ; puis on les a rattachées l'une à l'autre : ȣ, ∝ , et c'est par cette dernière forme qu'on est arrivé au caractère des ixe et xe siècles ܘ, qui a toujours été usité

depuis. Tous ces détails paléographiques, signalés par M. Wright dans son catalogue, sont coordonnés dans les tables paléographiques jointes à ce mémoire (voir pl. I, II, V, VI).

Malheureusement les voyelles grecques ont été ajoutées après coup dans la plupart des manuscrits, de telle sorte que l'âge de ces derniers n'aide point à déterminer l'époque de l'introduction des voyelles grecques. Il est évident, par exemple, que, dans le manuscrit 17134, qu'on dit être un autographe de Jacques d'Édesse, les voyelles grecques ont été ajoutées plus tard[1]. Elles ont la forme du IXe siècle. Dans le manuscrit 14429, qui est de l'an 719 environ, elles présentent la forme la plus ancienne. Le tout est de savoir si elles ne sont pas une addition de seconde main[2]. Quant aux manuscrits 17103, 17104, 14439, 14443, où l'on rencontre encore la forme ancienne, on ne peut contester que les caractères grecs n'aient été ajoutés au texte après la rédaction du manuscrit.

Rien de plus curieux que les tâtonnements qui caractérisent ce premier temps. On voit que chaque scribe a une manière à lui et qu'aucun système n'est arrêté. Ici c'est l'*oméga* qui est choisi pour rendre le son *o*, ailleurs l'*omicron;* plus loin les deux sont employés tour à tour, sans qu'on puisse savoir si c'est pour rendre les sons *ō* ou *ŏ*. Nous renvoyons,

[1] Wright, *Catalogue of syriac manuscripts*, III, pl. VI.
[2] *Ibid.* pl. VII.

pour ces détails, aux planches paléographiques jointes à ce mémoire (voir pl. I, II, V et VI).

Il est un manuscrit qui aurait pu nous fournir quelques renseignements sur la réforme dont nous cherchons à retracer l'histoire, c'est le manuscrit syriaque 14667 du Musée britannique, manuscrit massoréthique qui se rattache évidemment à l'école karkaphienne, quoique le caractère en soit un peu moins majestueux. Nous croyons même que c'était un volume destiné aux écoles; d'abord, parce qu'il contient seulement l'analyse des livres apocryphes, livres dont la lecture était recommandée à la jeunesse même par ceux qui niaient leur inspiration, et ensuite, à cause de la teneur du titre de l'ouvrage. L'auteur dit écrire: ܠܡܩܪܝܢܐ ܘܡܪܢܝܢܐ ܕܪ̈ܚܡܝ ܝܘܠܦܢܐ[1], c'est-à-dire, « pour fournir aux amis de la science de quoi lire et de quoi méditer. »

Dans une courte préface, qui précède le texte dépecé et ponctué comme il l'est dans les manuscrits karkaphiens, le scribe qui a copié ce manuscrit parlait des travaux de ses devanciers, en particulier du (ܟܬܒܐ ܗܘ ܕܫܡܗܐ ܕܡܫܩܠܘ..... ܗܘ ܕܥܒܕ ܚܣܝܐ ܝܥܩܘܒ) *Livre des Sch'mohé fait par le religieux Jacques d'Édesse;* malheureusement le texte est presque illisible en cet endroit. L'auteur dit que lui aussi « va faire un livre semblable et qu'il aura soin de noter les *voyelles grecques*, là où besoin sera. » Il promet même d'expliquer quelques *sch'mohé* sur

[1] Wright, *Catalogue of syriac manuscripts*, t. I, p. 111.

les marges de son manuscrit[1]. Le système de voyelles grecques n'est pas encore celui des *kourossé* ḳarḳaphiens du xe siècle; l'*oméga* et l'*omicron* y sont employés conjointement. Le signe ⸗ désigne l'*ou* et le = exprime la voyelle *i*. Ces faits et quelques autres que nous signalerons plus loin nous feraient rapporter ce manuscrit au IXe siècle. La notation pour le *roakhokho* et le *quouschoïo* est toute particulière[2].

On voit donc que la réforme relative aux voyelles syriennes ne fut pas accomplie d'un seul coup. Beaucoup de personnages studieux y travaillèrent, comme le dit le scribe du manuscrit 14667 du Musée britannique, et chacun apporta sa modification au système que ses prédécesseurs avaient adopté. Peu à peu cependant certaines inventions disparurent, et, à la fin, il ne resta plus qu'un système admis par tous. Ce travail et ces transformations durèrent près de trois siècles; car, au commencement du XIe, le système de voyelles des ḳarḳaphiens était plus compliqué que celui des siècles suivants. A la longue, en effet, les notations relatives aux diphthongues disparurent, et, au XIIIe siècle, les cinq voyelles grecques α, ε, η, ο, υ étaient seules connues ou usitées parmi les Syriens occidentaux. Il suffit de lire Bar-Hébréus et Jacques de Taghrit pour le constater.

Quel est l'introducteur de ces voyelles? C'est évidemment le premier qui en fit usage; mais ce premier nous est inconnu. Il est néanmoins facile de

[1] Manuscrit syriaque 14667 du Musée britannique, fol. 2 *a*.

[2] Voir plus loin p. 199-201 et planches IV et V.

reconnaître que l'opinion d'après laquelle Théophile d'Édesse (+ 791) aurait accompli cette réforme en traduisant l'*Iliade* d'Homère n'est pas dénuée de tout fondement. C'est alors, en effet, un peu avant ou un peu après, que les cinq voyelles grecques font leur apparition dans l'écriture araméenne.

§ 3.

Résumé des travaux et vue générale des systèmes.

Nous retrouvons ainsi, chez les deux grandes fractions de la race syrienne, des procédés analogues. Les divergences de nom et de nombre des voyelles dont nous parle Bar-Hébréus [1] montrent, en effet, que les Syriens orientaux tâtonnèrent, eux aussi, comme les Syriens occidentaux; seulement ils arrivèrent plus tôt à asseoir leur système. A la fin du IX[e] siècle au plus tard, tout était fini.

Il n'y a jamais eu parmi eux un parfait accord sur le nombre des voyelles et sur les noms qu'il

[1] *Observation.* Parmi les orientaux, il en est quelques-uns qui nomment le *r'votso* long *z'lama d'paschîq;* le *r'votso* bref *z'lama daq'sché;* le *ḥ'votso* long *ioud* marqué du *ḥ'votso;* le *ḥ'votso* bref *massaqta* ou *assaqa;* le *'E'tsotso* long *vau* contracté; le *'E'tsotso* bref *vau* dilaté. D'autres appellent *assaqa* le *z'lama d'aq'sché* et le *ioud massaq'ta,* c'est-à-dire le *r'votso* et le *ḥ'votso* bref; ils ne comptent par conséquent que sept voyelles. D'autres encore nomment les *z'lama d'aq'sché* et *d'paschiq,* c'est-à-dire les deux *r'votso,* le long et le bref, comme nous et comptent, par suite, sept voyelles. Quelqu'un parmi eux appelle *r'votso* le *'E'tsotso* long ou *voau* contracté; d'autres appellent *ḥ'vatsa* les deux *ḥ'votso,* *'E'maqa* le *'E'tsotso* long, *assaqa* le *'E'tsotso* bref, et n'admettent que six voyelles

faut donner à chacune d'elles. M. Merx résume bien dans sa grammaire les données acquises à la science sur cette matière, depuis Amira. L'opinion la plus répandue parmi les Chaldéo-Nestoriens était qu'il fallait compter sept voyelles. « Les lettres, dit Élias le grammairien, se divisent en lettres mues et en lettres quiescentes . . . . . Or les lettres mues le sont par des *motions* qui se divisent en trois espèces chez les Arabes et en cinq chez les *Syriens occidentaux*. Parmi nous, *Syriens orientaux*, on les divise, au contraire, en sept espèces, c'est-à-dire en *z'qifatha*, en *r'vitsatha*, en *f'thîḥatha*, en *daq'dam r'vîḥatha*, en *daq'dam alîtsatha*, en *daq'dam mas'qatha*, en *daq'dam ḥ'vîtsatha*[1]. »

Nous citons en note les exemples que donne Élias, sans essayer de les traduire, parce qu'ils seraient peu intelligibles pour une personne qui n'aurait pas le texte même sous les yeux[2].

[1] Manuscrit syriaque 460 de la Bibliothèque du Vatican, au commencement : ܐܬܘ̈ܬܐ ܡܬܦܠܓܢ · ܠܡܬܬܙܝܥܢܝ̈ܬܐ ܘܠܫܠܝ̈ܬܐ ܀ ܐܝܟ ܕܝܢ
ܡܬܬܙܝܥܢ · ܒܙܘ̈ܥܐ ܕܡܬܦܠܓܝܢ ܠܬܠܬܐ ܐܕ̈ܫܐ · ܠܘܬ
ܛܝ̈ܝܐ ، ܘܠܚܡܫܐ ܠܘܬ ܡܥܪ̈ܒܝܐ · ܠܘܬܢ ܕܝܢ ܡܕܢܚ̈ܝܐ
ܠܫܒܥܐ · ܘܠܙܩܝ̈ܦܬܐ ܘܪܒܝ̈ܨܬܐ ܘܦܬܝ̈ܚܬܐ ܕܩܕܡ ܪܒܝܚܬܐ · —
ܘܦܬܚܐ ܕܩܕܡ ܥܨܝܨܬܐ ܘܦܬܚܐ ܕܩܕܡ ܡܣܩܬܐ ܘܦܬܚܐ ܕܩܕܡ ܚܒܝܨܬܐ ·

[2] ܘܦܬܚܐ ܕܩܕܡ ܪܒܝ̈ܚܬܐ ܐܝܟ ܠܒܟ ܘܐܘ ܘܒܟ ܘܐܬܢܝܚܬܐ · ܘܦܬܚܐ
ܕܩܕܡ ܥܨܝܨܬܐ ، ܐܝܟ ܢܦܫ ܕܢܘܪܐ ܘܚܒ ܕܚܘܪܐ · ܘܦܬܚܐ ܕܩܕܡ ܡܣܩܬܐ ،
ܐܝܟ ܠܒܟ ܕܐܠܗ ܘܠܒܟ ܕܠܒܟ · ܘܦܬܚܐ ܕܩܕܡ ܚܒܝܨܬܐ ، ܐܝܟ ܠܒܟ ܕܐܒܐ
ܘܠܒܟ ܕܐܒܐ ·

Élias observe ensuite que l'*alîtsoutha* et la *r'vîḥoutha* sont toujours unies au *vau*, comme la *massaqta* et la *ḥvîtsoutha* au *ioud*.

Tel est le système que les Syriens orientaux ont adopté à partir du VIII[e] ou du IX[e] siècle, et ils ne paraissent pas avoir jamais songé à le modifier ou à le simplifier. On le trouve employé dans tous leurs manuscrits jusqu'à nos jours, et, si l'on y rencontre quelquefois des variations, c'est uniquement dans les noms qu'ils donnent aux signes graphiques. Il est vrai toutefois que la divergence dans les noms et dans le nombre indique aussi une divergence semblable dans les caractères; car, s'il paraît difficile d'indiquer par le même nom deux voyelles différentes par leur intonation, par leur longueur et par leurs signes, il serait au moins aussi absurde d'énumérer sous plusieurs noms un seul et même caractère. Aussi paraît-il assez légitime de croire que les Syriens orientaux ne comptèrent, dès le principe, que cinq voyelles, comme les Syriens occidentaux, à savoir : *a*, *e*, *i*, *o*, *u*, dont trois furent plus tard dédoublées en longues et en brèves. Le premier pas dans cette voie commença sans aucun doute par la voyelle *ou*, qui est toujours accompagnée du *vau*, qu'elle soit longue ou brève, et le dernier fut apparemment la distinction du *r'votso* en long et en bref. Ce développement progressif nous est révélé par la ponctuation des anciens manuscrits et par la présence des semi-voyelles ܝ, ܘ, qui, étant quelquefois unies à la voyelle de leur famille,

durent naturellement provoquer de bonne heure une distinction, tandis que l'*olaph*, étant moins spécial à une voyelle que le *ioud* et le *vau*, ne força pas les esprits à établir une pareille division.

L'absence de documents historiques précis et la disparition des anciennes grammaires nous placent dans l'impossibilité de dire à quelle époque il faudrait faire remonter cette classification; mais elle paraît remonter assez haut. Nous la trouvons dans les plus anciens manuscrits nestoriens, par exemple dans le manuscrit 12138, qui [1] a été écrit près de la ville de Harran, vers l'an 899.

Nous voilà arrivé à la fin de la première partie de cette étude. Si, avant de la clore, nous résumons les données qu'on peut considérer comme définitivement acquises à la science, nous voyons que la première époque est caractérisée par l'usage du point diacritique, mais par un usage sobre, modéré, parcimonieux, tant à l'orient qu'à l'occident de l'Euphrate [2]. Pendant la seconde période, le même caractère persiste dans la ponctuation des Syriens orientaux, tandis que, chez les occidentaux, le point diacritique devient plus fréquent, et

[1] Wright, *Catalogue of syriac manuscripts*, t. III. Table paléographique, XII.

[2] L'Euphrate est, en effet, la principale limite qui distingue les *Syriens orientaux* des *Syriens occidentaux*. Cependant, certaines villes situées au delà de l'Euphrate sont censées appartenir aux Syriens occidentaux. Telles, par exemple, Édesse, Saroug, Constantine, etc. (Assemani, *Bibl. orient.* II, 305, note 1. — *Journ. asiat.* 1872, I, 311).

que le *m'pagdono* ou *pougodo* fait son apparition. Durant la troisième, les Syriens occidentaux multiplient encore davantage le point diacritique, et définissent rigoureusement leur ponctuation par la combinaison de ce point avec le *pougodo* ou *m'pagdono.* Ils acceptent aussi, vers le commencement ou vers le milieu du VIII[e] siècle, les voyelles grecques comme signes graphiques de leurs sons vocaliques. Vers le même temps, ou à peu près, les orientaux inventent leur système de points-voyelles, système plus en harmonie avec la ponctuation syrienne, système, par suite, très-probablement postérieur à celui des occidentaux. Les Nestoriens ont eu toujours en horreur les voyelles grecques, parce que c'est un emprunt fait à leurs persécuteurs, et c'est là un nouvel indice de l'antériorité de la ponctuation occidentale.

Telle est la conclusion à laquelle nous conduit l'étude de la paléographie syrienne. Cette conclusion, nous l'adoptons, avec l'espoir qu'elle sera ratifiée par les savants contemporains et confirmée un jour par de nouvelles découvertes.

CHAPITRE II.

DE L'INTERPONCTION ET DE L'ACCENTUATION.

Quoiqu'on ait coutume de considérer quelquefois ces deux choses comme essentiellement différentes, elles ne le sont pas néanmoins en réalité. L'interponction n'est que l'accentuation à ses premiers bégayements, qu'une accentuation rudimen-

taire, de même que l'accentuation n'est que l'interponction développée jusqu'aux dernières limites, et quelquefois même au delà des limites fixées par le bon sens. Dans les deux choses, il n'y a, en définitive, qu'une seule idée : traduire par un signe graphique les rapports des mots ou des membres de la phrase, rapports que nous faisons connaître, dans le langage articulé, par les diverses inflexions de notre voix. C'est en quelque sorte une seconde écriture ajoutée à la première, mais une écriture qui est à la première ce que les intonations de notre voix sont à notre discours. Ce qui fait la vie de la conversation, ce qui la rend agréable et en rompt la monotonie, ce qui en est enfin comme l'âme, c'est l'accentuation, et c'est précisément cette partie plus immatérielle du langage que tous les hommes, en général, cherchent à traduire par l'interponction. Les Sémites se sont efforcés plus que les autres peuples de rendre sensibles, même pour le regard, ces variétés d'intonations, ces montées et ces descentes de la voix humaine, ces nuances, enfin, de prononciation dont l'ensemble forme le discours, et voilà pourquoi on ne rencontre guère l'accentuation que dans l'écriture sémitique. Chez les autres nations, l'accentuation n'est rien, comparée à celle des Sémites.

Puisque l'interponction et l'accentuation sont une seule et même chose, nous ne les distinguerons pas autrement que par leurs époques.

ARTICLE PREMIER.

De l'interponction.

L'interponction représente, avons-nous dit, l'accentuation à son origine. Or, chez les Araméens, elle est seule connue jusqu'au commencement du VIe siècle. Les divers membres de phrases et les phrases sont ordinairement séparés par un point (·), qu'on écrit quelquefois à l'encre rouge. C'est, avec le point *diacritique* et les deux points dits *saghié*, parce qu'ils sont le signe du pluriel, tout le système de ponctuation qu'on rencontre dans les manuscrits syriaques les plus anciens. Il faut descendre au moins jusqu'au VIe siècle pour découvrir autre chose. Ce fait paléographique s'accorde très-bien, d'ailleurs, avec les documents historiques qui nous sont parvenus sur ce sujet.

Mais, à partir du VIe et du VIIe siècle, l'interponction paraît avoir atteint son complet développement. On rencontre, en effet, dans les manuscrits les quatre signes qui seront appelés plus tard, quand l'accentuation aura paru, les signes *radicaux*, parce qu'ils sont réellement comme la *racine* sur laquelle s'élèvera la plantureuse germination des accents. Ces quatre signes, le *posouquo*, le *taḥtoïo*, le *zaougo*, le *ʿeloïo*, ont pour principe le point dit *posouquo* ou secteur, parce qu'il séparait jadis les phrases et les membres de phrases les uns d'avec les autres.

Ces quatre signes étant connus des Syriens orientaux et des Syriens occidentaux, c'est une preuve qu'ils remontent au moins au ve ou au ive siècle, c'est-à-dire à l'époque où la race araméenne n'était pas encore divisée en deux fractions distinctes et ennemies; car on ne pourrait pas expliquer, sans cela, l'accord parfait qui existe sur ce point particulier entre les deux portions de la nation syrienne. Il faut évidemment que ce point de départ ait été commun et identique; il est bien vrai qu'il y a eu dans la suite, pendant le moyen âge, des imitations; mais ces imitations ont été rares et peu constantes, tandis que l'uniformité est absolue dans les quatre espèces de points entre lesquels s'opère la distribution des membres de la phrase. Le *posouquo* répond à un point final, et les trois autres points ou combinaisons de points représentent nos virgules, nos deux points et nos points-virgules. Il serait trop long de déterminer le rôle et la place de chacun de ces signes dans la phrase araméenne. D'ailleurs, nous ne nous proposons pas ici d'étudier la nature du système, mais d'en signaler les transformations historiques. Or, il paraît incontestable que ces quatre espèces de points étaient connues au commencement du vi^e^ siècle.

Ce fait n'est pas cependant à l'abri de toute contestation, car nous savons par l'histoire que Youssef d'Ah'waz fit quelques réformes dans le domaine de cette partie de la ponctuation. C'est même le premier renseignement historique qu'on a sur ce

sujet. Youssef n'est pas sans doute l'inventeur de l'interponction et de l'accentuation, mais il en a été un des plus zélés promoteurs. Les *Maq'rïané* antérieurs, Mar Narsaï, Abraham et Jean de Beith-Rabban, lui avaient seulement frayé la voie; c'est lui qui donna une vive impulsion à ce genre d'études, et on peut le considérer à bon droit comme l'inventeur de l'accentuation.

ARTICLE II.

De l'accentuation chez les Syriens orientaux.

Nous avons déjà parlé de Youssef d'Ah'waz; cet écrivain jouit d'une grande réputation chez ses coreligionnaires, même chez les Chaldéo-Nestoriens de notre époque. Il s'occupait beaucoup, au dire de Bar-Hébréus, de questions grammaticales ou massoréthiques, et il est même le premier auteur connu d'un de ces traités *De vocibus æquivocis*[1] qui devinrent si fréquents dans les temps postérieurs. Tous les renseignements qu'on a sur lui prouvent qu'il a cherché à fixer exactement la lecture. Bar-Hébréus va même jusqu'à l'accuser d'avoir introduit la prononciation dite orientale [2].

Mais une indication qui a plus de rapport à notre sujet se présente à nous dans l'histoire d'Amrou ben-

[1] Assemani, *Bibl. orient.* t. II, p. 306. Cf. le commencement du traité *De vocibus æquivocis* de Bar Hébréus.

[2] Voir plus haut, p. 96.

Mataï. Cet auteur, parlant de Youssef d'Ah'waz, s'exprime ainsi : وَهُوَ صَاحِبُ ٱلْفَخَّامِ بِتِسْعَةِ نُقَطٍ[1].

Ce langage d'Amrou avait depuis longtemps excité notre attention, durant le cours des études que nous faisions sur la poésie syriaque, et nous avons vu qu'il avait également attiré l'attention de plusieurs autres savants, quoique dans une direction différente[2]. Nous nous demandions si le sens donné par Assemani était réellement celui qu'il fallait voir dans l'arabe, et si l'illustre Maronite ne s'était pas laissé induire en erreur.

L'autorité et la compétence de ce grand écrivain nous tenaient en garde contre nos conjectures personnelles et contre nos doutes. Cependant, après

[1] « Per hæc tempora, dit Assemani (hoc est sub Acacio Seleuciensi, et Barsuma Nisibeno), floruit doctor admirabilis Narses, Maaltayensis. Is aliquando a Theodulo, Diodori discipulo, repertus, ab eodem fuit benedictus, et orientis lingua, christianæque religionis poeta appellatus. Edessa dèmum a Barsuma Nisibin accitus est, postquam per annos viginti ibidem sacras litteras interpretatus fuisset. In locum quippe Rabulæ doctoris suffectus, Scripturas exposuit, *lectionemque*, et scientias docuit, Theodori sententiam presse sequutus. Ejus doctrinæ fama plures ad illum audiendum undique excivit. Ferunt ab illo *quinque et sexaginta supra tercentum sermones fuisse dictatos*. Et Nisibi quidem annos quinquaginta commoratus est... Eique successere Abrahamus ipsius ex sorore nepos, deinde Joannes ejus discipulus, *post Josephus Huzita auctor carminum enneasyllaborum* وَبَعْدَهُ يُوحَنَّا تِلْمِيذُهُ وَبَعْدَهُ يُوسُفُ ٱلْأَهْوَازِيُّ وَهُوَ صَاحِبُ ٱلْفَخَّامِ بِتِسْعَةِ نُقَطٍ. »

[2] Zingerle, dans la *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, XVII, 687; XVIII, 751.

[1] Assemani, *Bibl. orient.* t. III, p. 1, p. 63, col. 2, cf. p. 100.

avoir recueilli tout ce que le docte Maronite avait écrit sur la poésie syriaque, il est devenu manifeste pour nous que cette question particulière n'avait jamais été bien claire dans son esprit. Nous avons donc cru pouvoir contester l'exactitude de la traduction d'Assemani, et nous avons cherché un sens plus satisfaisant. Nos conjectures ont été bientôt confirmées par les explications que nous a fournies un docte oriental, auquel nous avons soumis ce passage. Il a pensé, comme nous, qu'il faut le traduire ainsi : « Après lui, vint Joseph d'Ah'waz, l'auteur de la ponctuation à l'aide des neuf points. »

Disons, tout d'abord, que l'opinion d'Assemani n'est pas soutenable, et que jamais on ne pourra expliquer comme il le fait le texte arabe d'Amrou ben-Mataï. Les deux expressions فَأْمٌ et نُقَطٌ indiquent la ponctuation et correspondent aux termes syriaques ܦܘܣܩܐ et ܢܘܩܙܐ, qui sont employés dans ce sens par tous les grammairiens; il est même probable que l'arabe فَأْمٌ dérive du syriaque ܦܘܣܩܐ. On se demandera peut-être alors comment il se fait qu'Assemani se soit mépris sur le sens de ce passage d'une manière si complète. Assurément, c'est un peu étrange; mais la méprise est possible chez les plus grands hommes, quand ils n'ont pas étudié certaines questions, et celles que nous examinons ici ne furent jamais bien familières au célèbre écrivain maronite. Entre autres textes importants que nous pourrions citer pour légitimer nos critiques, on peut voir celui que nous rapportons en note, et

on conviendra, nous l'espérons, que nous n'avons pas tort de contester, sur ce point, la compétence d'Assemani[1].

Les paroles d'Assemani ne sont donc pas exactes et montrent qu'il s'était peu préoccupé de ces détails de paléographie et de grammaire. D'ailleurs, les orientaux ne reconnaissent pas de *vers de neuf syllabes*, dans le sens où en parle Assemani, et ceux qui, parmi nous, ont prétendu en découvrir de cette catégorie, ne méritent point créance[2]. S'il en est ainsi, que faut-il, dès lors, entendre par *cette ponctuation composée de neuf points* تَحَامٍ بِتِسْعَةِ نُقَطٍ? Est-il question de l'*interponction* et des *accents*, ou bien des *points-voyelles chaldéo-nestoriens?* Il paraît certain qu'Amrou ben-Mataï parle de l'un ou de l'autre et peut-être même des deux à la fois. L'examen des plus anciens manuscrits nous montre, en effet, que la science des points d'interponction était déjà connue au VI[e] siècle, au moins dans ses lignes princi-

[1] Voici ce qu'on lit dans le Catalogue de la Bibliothèque vaticane : «Præeunt nomina et figura punctorum vocalium, quæ in orthographia syriaco-chaldaica adhiberi solent, ab anonymo grammatico, hunc in modum : ܡܕܢܚܝܐ ܫܡܗܐ ܕܢܘܩܙܐ ܠܥܠ ܡܬܚܡܝܢ ܝܘܩܢܐ ܦܬܘܚܐ ܙܩܦܐ ܀ ܪܒܨܐ ܕܪܒܨܝܢ ܀ ܪܒܨܐ ܕܠܐ ܪܒܨܝܢ ⁘ ܚܒܨܐ. ܡܩܝܡܢܐ ܥܨܨܐ ܠܗܠܝܢ ܐܘܟܝܬ ܪܒܨܐ ، ܐܘܟܝܬ ܚܒܨܐ quibus de punctis, ajoute Assemani, consulendi grammatici syri, Gregorius Bar-Ebræus, Ebed-Jesus, aliique». (Cf. H. Ewald, *Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, I, 206 et 207. — Phillips, *A letter by Mar Jacob*, etc. Appendix III, p. 88.)

[2] Zingerle dans la *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft.*

pales; on comprend donc très-bien, par suite, que Youssef d'Ah'waz ait pu y faire des modifications importantes dont l'histoire aura conservé le souvenir. Mais ne pourrait-on pas voir aussi, dans ce texte, une allusion à l'invention des points-voyelles chaldéo-nestoriens? Cela nous avait paru d'abord possible, et, pour le faire comprendre, nous citons tout de suite le commencement du traité du grammairien Bar-Zouʿbi sur les points : « Nous allons parler maintenant, dit-il, des *motions* qui adhèrent aux sept parties du discours. Seigneur miséricordieux, aidez-nous! Les motions qui se trouvent dans la langue syriaque se divisent en deux espèces, les *motions des points grands* et les *motions des petits points* [1]. » Par motions des points grands, il faut entendre les points d'interponction; par motions des petits points, les orientaux désignent ce qui suit : « les motions des petits points sont au nombre de dix : le *qouchaïa*, le *roukhakha*, le *z'quafa*, le *pt'aḥa*, le *z'lama kach'ïa*, le *z'lama pachiqua*, le *r'vaḥa*, le *r'vatsa*, le *ḥ'vatsa* et l'*assaqua*. »

En examinant ce dernier passage, on voit qu'il y est question de *dix* espèces de points, désignant en majeure partie les voyelles. Deux de ces points, le *roukhakha* et le *qouchaïa*, pourraient bien n'avoir été comptés que pour un seul point ayant des fonctions contraires, suivant la diversité de sa position. Par

[1] *Manuscrit syriaque* 450 de la Bibliothèque du Vatican, fol. 194, et 25876 du Musée britannique, fol. 169 *b*. On voit que Bar Zouʿbî ne distingue que deux espèces de points.

ce procédé ou par tout autre, on pourrait donc ramener à *neuf* ces *dix* points et croire que ce sont ceux qu'*Amrou ben-Mataï* a en vue, quand il parle de Joseph d'Ahwaz comme de l'*inventeur de la ponctuation à l'aide des neufs points*, وَبَعْدَهُ يُوسُفُ ٱلْأَهْوَازِيُّ وَهُوَ صَاحِبُ ٱلْكَلَامِ بِتِسْعَةِ نُقَطٍ. Cette opinion, que nous exposons ici pour la première fois, soulève des objections qu'il faut énumérer.

L'objection la plus sérieuse qu'on puisse faire contre l'invention des *points-voyelles proprement dits* par Joseph d'Ah'waz se tire de l'examen des manuscrits. Nous ne connaissons, en effet, aucun manuscrits antérieur au IXe siècle contenant ce système de points. Celui du *British Museum* (12138), dont nous avons déjà parlé et dont nous reparlerons encore, est incontestablement le plus ancien de ceux qui nous sont parvenus munis de points. Or, comment se fait-il que le système de points-voyelles chaldéo-nestorien étant inventé vers l'an 550, on ne le trouve pas dans les manuscrits du VIIe et du VIIIe siècle? Comment se fait-il encore que nul auteur n'en parle ou n'y fasse des allusions transparentes? Comment se fait-il enfin qu'on ait écrit, longtemps après le VIe siècle, des traités *De vocibus æquivocis*, tandis que l'application des voyelles devait nécessairement supprimer toutes les difficultés?

La réponse à l'une ou à l'autre de ces objections peut, de prime abord, sembler facile : on ne trouve pas, dira-t-on, le système de points-voyelles em-

ployé dans les manuscrits du VIIe et du VIIIe siècle, parce que presque tous ces manuscrits ont péri, et que, de la littérature nestorienne proprement dite de ces deux siècles, il nous reste très-peu de choses. On remarquera, en outre, que les manuscrits où ce système était intégralement appliqué, se trouvant peu nombreux, ainsi que nous pouvons le conclure en voyant ce qui s'est produit dans la littérature jacobitico-maronite, ont pu facilement périr et se perdre.

M. Ewald, ajoutera-t-on, a observé que le système de points-voyelles grecs n'est employé, d'une manière constante et régulière, que dans les manuscrits karkaphiens [1], et l'on peut en dire autant des *points-voyelles* [2] connus des Syriens occidentaux, des *points d'interponction*, et des *accents*. La *doctrine massoréthique* était presque complétement fixée sur ces divers sujets, vers le milieu du VIIIe siècle, et cependant les manuscrits qui nous en présentent l'application régulière sont, à peu d'exceptions près, bien postérieurs.

M. de Sacy, dira-t-on enfin, nous apprend que c'était une coutume chère aux Orientaux de ne pas charger de points excessivement nombreux leurs manuscrits [3], et cette coutume, ils la conservent même aujourd'hui. Les systèmes vocaliques n'étaient donc guère employés que dans les livres à l'usage des écoles. Or, ces ouvrages n'avaient, en général,

[1] *Abhandlungen zur orientalischen*, etc. 55, note.

[2] Nous prenons ici cette expression dans son sens le plus large.

[3] *Notices et extraits*, t. VIII, p. 290-362.

que peu de valeur intrinsèque; tous ont donc pu disparaître avec leurs possesseurs, ou les voyageurs envoyés à la découverte n'ont pas cru devoir les acheter au poids de l'or, parce qu'ils leur semblaient dénués de tout intérêt scientifique.

Voilà bien, assurément, ce qu'on peut dire de mieux en faveur de la thèse que nous combattons; mais, si l'on peut répondre à l'une ou à l'autre des objections que nous avons faites, il est difficile de répondre à toutes, et il ne paraît pas probable, ainsi que nous l'avons remarqué plus haut, que le système de points-voyelles chaldéo-nestorien soit antérieur au VIIIe siècle. Son absence des manuscrits, le silence absolu des auteurs, la nature même de sa constitution, tout prouve qu'il est postérieur au système de voyelles grecques et, par suite, à Jacques d'Édesse.

D'ailleurs, pour ce qui concerne les neuf points inventés par Youssef d'Ah'waz, nous avons un témoignage précis qui éclaircit le texte d'Amrou. Voici, en effet, la note que nous lisons dans le manuscrit syriaque 12138 du Musée britannique : « Sachez, dit le massorèthe qui a copié ce manuscrit, que les *s'maké*, les *ʿets'ïané*, les *zaoughé*, les *paquoudé*, les *m'nihane*, les *m'schalané*, le signe qui se compose des deux *zaoughîn*, les *ʿelaïé* et les *tahtaïé* qui se trouvent dans l'Écriture, sont tous dus à Youssef d'Ah'waz, *car ces signes sont au nombre de neuf*[1]. »

[1] F. 312 *a*. Cf. Wright, *Catalogue of the syriac manuscripts in the British Museum*, I, 107, col. 2.

Si ce renseignement est exact, et rien ne nous autorise à croire qu'il ne l'est pas, nous ne pouvons plus appliquer le texte d'Amrou : وَهُوَ صَاحِبُ ٱلْغَمَامِ بِتِسْعَةِ نُقَطٍ aux points-voyelles. Tout doute disparaît, il s'agit bien de l'accentuation. Cependant, on s'étonne de trouver parmi les neuf points inventés par Youssef d'Ah'waz les *zaoughé*, les *taḥtaïé* et les *ᶜelaïé*, puisque ces points existent aussi dans l'interponction occidentale; mais il est probable qu'il s'agit ici de quelques accents particuliers, et l'on sait que les Syriens orientaux en distinguaient plusieurs sous un seul nom générique.

C'est donc vers l'époque de Youssef d'Ah'waz que ces signes d'interponction et d'accentuation font leur apparition dans les manuscrits; mais dorénavant toute la science grammaticale roulera sur cette nouvelle invention.

Ce fut, en effet, vers ce temps que les œuvres d'Aristote commencèrent à être traduites du grec en syriaque, et dès lors aussi on commence à sentir l'influence de ces écrits philosophiques sur la langue et sur la grammaire des peuples sémites. Il suffit de parcourir le *περὶ ἑρμηνείας* pour voir tout ce que les grammairiens grecs et orientaux ont emprunté d'idées et d'expressions au philosophe de Stagyre. Plusieurs noms d'accents ont été pris à la même source, parce que ces accents caractérisent certaines propositions dont il est question dans le livre d'Aristote. Tels, par exemple, le ܡܫܐܠܢܐ *ἐρωτηματικός*,

le ܩܪܘܝܐ κλητικός, le ܡܨܠܝܢܐ εὐκτικός, le ܦܩܘܕܝܐ προσ͡τακτικός, le ܦܣܘܩܝܐ ἀποφαντικός, etc.[1]

Ne savons-nous pas, d'ailleurs, qu'au VI[e] siècle le règne de Chosroès Anouschirvan donna aux études philosophiques et grammaticales une impulsion qu'elles n'avaient point connue encore en Asie, et n'est-ce pas alors qu'on voit apparaître pour la première fois ces travaux patients et minutieux appelés plus tard massoréthiques? Y a-t-il entre ces deux ordres de faits une simple coïncidence due au hasard? Nous ne le pensons pas; nous croyons, au contraire, que le réveil des études philosophiques exerça une grande influence sur le développement des études de philologie et de grammaire qui eurent lieu parmi les chrétiens orientaux. Les livres des *Maq'rïané* se multiplièrent; plusieurs maîtres de lecture acquirent une vraie notoriété; mais ceux qui se distinguèrent le plus furent Ram-Ichou (+ 570) de Séleucie et 'Enan-Ichou, le contemporain du patriarche Ichou-Ïab III l'Adiabénique. Le manuscrit syriaque 12138 du Musée britannique, quoiqu'il ait été copié au IX[e] siècle, conserve encore les signes particuliers au premier de ces docteurs[2].

Au IX[e] siècle, l'*accentuation* orientale n'est pas complétement arrêtée, mais elle est presque arrivée à son terme; le travail des massorèthes postérieurs consistera à vulgariser un système de préférence à

[1] G. Hoffmann, *De Hermeneuticis apud Syros Aristoteleis*, 1869, p. 115.

[2] Wright, *Catalogue of syriac manuscr.* etc. I, 105.

tous les autres. C'est à cela que se bornent les efforts des Élias (xie siècle)[1], des Bar-Zouʿbî (xiie siècle)[2], des Bar-Malcon (xiiie siècle)[3], et des autres grammairiens du moyen âge. Ce n'est pas ici le lieu d'exposer le système qu'on adoptera définitivement. Il faudrait, pour le dire de manière à être compris, quitter le domaine de l'histoire et de l'observation pour entrer dans celui de la massore et de la grammaire. Ce sera peut-être là l'objet d'un mémoire ultérieur.

ARTICLE III.

De l'accentuation chez les Syriens occidentaux.

Chez les Syriens d'occident, l'histoire de l'interponction est la même que chez les Syriens d'orient, mais l'accentuation commence à se développer chez eux, peut-être un peu plus tard que chez leurs rivaux, vers la fin du vi^e siècle ou vers le commencement du viie. Nous savons, en effet, par Bar-Hébréus que Thomas d'Ḥarquel, le réviseur de la traduction philoxénienne, a écrit sur les accents[4]. Aussi n'est-ce pas sans quelque vraisemblance qu'on a identifié avec lui un certain Thomas surnommé le Diacre, dont nous possédons un court traité sur cette matière[5]. On peut également attribuer à Thomas

[1] Assemani, *Bibl. or.* III, 267, note 5; 307, note 2, et 265, note 7.

[2] *Ibid.* 307, note 2.

[3] *Ibid.* 295, 308.

[4] Phillips, *A letter by Mar Jacob, bishop of Edessa*, etc. 1869, 67.

[5] *Ibid. Mar Jacob and Bar-Hebreus on syriac accents*, appendix III. 1870, 90-92.

d'Ḥarquel une lettre relative à l'accentuation, qui est certainement un des premiers écrits composés sur ce sujet par les Syriens occidentaux[1]. L'auteur de cette lettre le dit expressément : il ne compte que *vingt-trois* accents simples et il s'excuse de ne pas écrire sur les signes composés, parce que, dit-il, personne n'a encore traité semblable question. Ensuite, il parle d'Aristote et fait une allusion expresse au passage du περὶ ἑρμηνείας cité plus haut[2]; il nomme, parmi les inventeurs des accents, saint Épiphane de Salamine, preuve nouvelle que toute cette doctrine de l'accentuation a été empruntée originairement des Grecs, au moins dans ses principes fondamentaux. On ne connaît pas encore suffisamment l'influence profonde que la littérature et la philosophie grecques ont exercée sur toutes les sciences des peuples asiatiques.

C'est donc à la fin du VIe ou au commencement du VIIe siècle qu'il faut rapporter les premiers essais des Syriens occidentaux sur l'accentuation. Mais, à partir de cette époque, les traités deviennent nombreux. Jacques d'Édesse, au VIIIe siècle, rédige sur les accents un opuscule qui forme le cinquième chapitre de son *livre sur les points*[3], ܥܠ ܢܘܩܙܐ, chapitre qui a pour titre ܥܠ ܫܡܗܐ ܕܢܘܩܙܐ *des sch'mohé des points*. Il nous

[1] Phillips, *Mar Jacob and Bar-Hebreus on syriac accents*, appendix III, p. 67.

[2] *Ibid.* p. 75.

[3] Phillips, *A letter by Mar Jacob*, etc. 17.

apprend que les Syriens nommaient *sch'mohé* les points, quand ils étaient joints aux noms[1].

Dès que Jacques d'Édesse eut abordé cette question, elle fut mise en quelque sorte à l'ordre du jour, et les massorèthes occidentaux ne cessèrent de l'étudier, jusque vers la fin du moyen âge. Ce fut en cela surtout que se distinguèrent les ḳarḳaphiens, du IXe au XIIe siècle. Ils dépecèrent toute la sainte Écriture, afin de noter exactement les points dont chaque mot et chaque endroit un peu difficile devaient être pourvus. Ce travail gigantesque a été décrit ailleurs assez au long pour que nous puissions nous dispenser d'y revenir ici. C'est à eux, du reste, ou du moins à leurs manuscrits que nous devons la conservation de tous les écrits que nous venons d'énumérer. Quoiqu'ils fussent eux-mêmes, pour la plupart, des *accentuateurs* distingués, ils aimaient cependant à citer leurs devanciers, et leurs volumes sont de véritables bibliothèques où l'on a colligé les traités les plus renommés sur cette matière.

Sans eux, la clef de la ponctuation exubérante que nous trouvons dans les manuscrits plus récents de ces massorèthes, mais surtout dans les manuscrits des Xe, XIe et XIIe siècles, serait complétement ou à peu près perdue pour nous. Ce qu'ils enseignaient *ex professo* dans leurs ܩܘܪ̈ܝܐ fut appliqué ensuite dans les manuscrits de la Bible, et voilà

[1] Voir Phillips et Martin, *Jacobi episcopi Edesseni Epistola de orthographia syriaca*, 1869. *Journal asiatique*, 1869, 447 et suiv.

pourquoi une des choses qui frappent le plus ceux qui ouvrent pour la première fois un manuscrit syriaque postérieur à leur époque, est la vue d'une quantité presque innombrable de points.

Ce sujet ne cessa pas d'être discuté après les ḳarḳaphiens, et, au XIIIe siècle, Bar-Hébréus dit le dernier mot sur ce sujet dans son *K'thovo d'tsem'ḥé*[1].

Le chapitre que cet écrivain a donné là-dessus est le commentaire nécessaire de tout ce qui a paru avant ou après lui. Pour acquérir une connaissance profonde de l'accentuation syriaque, il faut, quoi qu'on ait pu dire, le prendre comme guide, sauf à le comparer ensuite avec Jacques de Taghrit, avec Élias de Nisibe, Jean Bar-Zouʿbi et Bar-Malcon. Son livre est l'ouvrage classique par excellence.

CHAPITRE III.

DU ROUḲHOKH ET DU QUOUSCHOÏ.

Nous ne serions pas complet si nous n'ajoutions ici quelques mots, en forme d'appendice, sur quelques *points* ou *lignes* qui ont des rapports avec la ponctuation syrienne. Le *marh'tana*, le *m'hagh'ïana*, le *nagouda*, le *m'tafïana* et le *maqquef*[2] ont été

[1] Martin, *Œuvres grammaticales d'Aboul-Faradj*, I, 246-261. — Phillips, *A letter by Mar Jacob*, etc. 34-65.

[2] Nous avons parlé ailleurs d'un signe qui répondait exactement au *maqquef* de l'hébreu (*Syriens orientaux et occidentaux*, p. 393, et *Journal asiatique*, 1872, I, 393). Nous avons trouvé depuis cette ligne dans des manuscrits qui ne sont point bibliques, par exemple dans le manuscrit 183 de la Bibliothèque nationale, qui contient

ailleurs l'objet de descriptions suffisamment étendues pour que nous n'ayons pas à y revenir[1]. La ligne occultante elle-même a été suivie, dans ses diverses transformations, jusqu'à ses origines : point à son principe, ensuite espèce de *virama*, plus tard excroissance surmontant la lettre à occulter, elle a fini par devenir un simple trait horizontal placé, dans l'écriture orientale, au-dessus, et, dans l'écriture occidentale, au-dessous de la lettre *occultée*. Il est inutile de nous appesantir davantage sur ces détails de paléographie massoréthique; mais un point

des fragments du *Ḥoudra* ou de l'*Office nesṭorien* des dimanches. Qu'on nous permette de citer ici quelques exemples qui déterminent un peu mieux le sens de ce trait orthographique. Ms. 183, f. 30 *a* : ܐܝܟ — ܢܦܫܐ, ܟܡ — ܟܦܘܪܐ, ܡܢ — ܫܘܒܚܐ, ܟܬܒ — ܐܘܪܗ; — 44 *a* : ܠܘܬܗ — ܒܢܘܗܝ; — 226 *b* : ܦܘܪܩܢܐ — ܟܒܪܐ, ܐܘܟܡܝ — ܕܢܚܘܬܐ; — 227 *a* : ܦܘܪܩܢܐ — ܗܦܟܬ; *b* : ܗܦܟܘܗܝ — ܟܠܗܘܢ, ܢܘܗܪܐ — ܚܝܝܢ; — 275 *b* : ܐܣܝܪ — ܐܚܘܗ — ܟܠܗ — ܡܢ, ܟܠܐ — ܐܝܟ. ܩܕܡ — ܡܢ; — 276 *a* : ܡܪܢܐ — ܢܒܟܐ, ܡܢܗ — ܐܣܟܠ, ܡܠܟܘܬܐ — ܐܘܪܐ; *b* : ܩܕܡܘܗܝ — ܡܢ, — 277 *a* : ܐܚܝܢܐ — ܐܝܟ. Dans ces cas, et dans beaucoup d'autres que nous pourrions citer, cette ligne répond bien au *maqqaef* hébreu. Elle unit étroitement deux mots rapprochés par le sens, de manière à n'en former qu'un seul dans la prononciation. On pourrait quelquefois aussi prendre ce trait pour le *teschdid* arabe; mais aucun exemple n'est assez explicite pour autoriser cette conclusion. Dans le manuscrit 12138 du Musée britannique, ces traits sont écrits à l'encre rouge; et, comme une notice du même manuscrit nous apprend que l'invention de ces traits rouges est due à Ram-Ichou, disciple de Mar-Abba le Grand, on doit rapporter au VI[e] siècle cette addition au système massoréthique des Syriens orientaux. (Voir man. 12138 du Musée britannique, fol. 12 *b*, 51 *b*, 59 *b*, 77 *b*, 81 *b*.)

[1] *Journal asiatique*, 1872, mai-juin.

qui mérite d'être éclairci est celui qui a pour objet les six lettres à double ou à triple prononciation, dites ܒܓܕ ܟܦܬ.

Jusqu'à Jacques d'Édesse, on n'avait point, paraît-il, inventé de signe pour indiquer l'*aspiration* ou la *non-aspiration* de ces six lettres. L'usage seul enseignait dans quels cas elles devaient être prononcées de telle manière et non pas de telle autre. Chose même bizarre ! ces lettres variaient quelquefois de prononciation dans le même mot, lorsque le mot recevait des adformantes ou des préformantes. C'était là évidemment un grand embarras pour la lecture, et voilà pourquoi les écritures dérivées. en partie ou en tout, de l'alphabet araméen ont eu bien soin de distinguer ces diversités d'articulation par des caractères différents, ainsi qu'on le voit dans l'arabe et dans l'arménien.

Les Syriens eux-mêmes sentirent de bonne heure le besoin de distinguer par un signe quelconque cette diversité de prononciation, et nous voyons, en effet, que tous les massorèthes orientaux ou occidentaux ont écrit des traités sur cette question. D'après Bar-Hébréus, « Jacques d'Édesse distinguait le *roukhokho*, ou l'aspiration des six lettres ܒ, ܓ, ܕ, ܟ, ܦ, ܬ, par des points placés au-dessous[1]. » Quand elles n'étaient pas aspirées, ces lettres n'étaient donc pas munies de points. Le premier grammairien de la Syrie occidentale distinguait de plus

[1] Martin, *Œuvres grammaticales d'Aboul-Faradj*, I, p. 194. *Journal asiatique*, 1869, p. 457.

le π grec des deux ܦ syriens; mais il ne paraît pas avoir reconnu au ܓ trois prononciations différentes, deux d'origine araméenne et une d'origine grecque. Son système de ponctuation n'a été sans doute employé que dans un seul livre, le ܬܘܪܨܐ ܕܡܡܠܠܐ. Du moins nous n'en avons trouvé de traces nulle part ailleurs[1].

Peu de temps après Jacques d'Édesse, des massorèthes ḳarḳaphiens essayèrent de marquer les deux prononciations des six lettres du ܒܓܕܟܦܬ par une petite ligne coupant la lettre au-dessous ou au-dessus, suivant que la lettre était aspirée ou non aspirée. Nous ne savons pas comment on désignait le π et le γ grecs dans ce système, car nous n'en avons trouvé aucun exemple. Nous ne l'avons vu appliquer que dans un seul manuscrit, le manuscrit 17104 du Musée britannique (voir planches II et VI). Cette modification du signe indiquant le *roukhokh* et le *quouschoï* nous semble avoir été inventée après le VIIIe siècle, presque en même temps que les voyelles grecques.

Cette invention ne satisfit point les Syriens. On chercha quelque chose de plus commode, et un massorèthe inventa alors un troisième système qui accuse un progrès. C'est le copiste du manuscrit 14667 du Musée britannique qui en est l'inventeur, celui-là même qui mentionne pour la première fois l'usage des voyelles grecques. Après avoir parlé des

[1] Voir *Journal asiatique*, 1869, I, 478 et suiv. 1872, II, 320-336

ܦܘܪ̈ܫܐ ܡܫܡ̈ܗܐ de Jacques d'Édesse et des autres travaux accomplis par ses prédécesseurs, le massorèthe continue ainsi : « Nous allons rédiger ce livre et nous noterons, là où besoin sera, les *lettres grecques*, nous voulons dire les *voyelles;* nous expliquerons aussi en marge quelques-uns des *sch'mohé*, afin d'en faire comprendre la valeur. Quant aux lettres aspirées et non aspirées, comme ܒ, ܒ; ܓ, ܓ; ܕ, ܕ; ܟ, ܟ; ܦ, ܦ; ܬ, ܬ, nous savons qu'elles sont le plus souvent *non aspirées* au commencement d'un membre de phrase ou d'un mot, tandis que, au milieu d'un mot ou après une préfixe, elles sont aspirées, comme par exemple dans ܒܓܓܕܕ, où, dans chaque mot, il y a deux lettres, l'une aspirée et l'autre non aspirée. Mais, comme il n'en est pas toujours ainsi, et que quelquefois, au lieu d'être non aspirées au commencement et aspirées au milieu ou à la fin, ces lettres sont aspirées au commencement et non aspirées à la fin des mots, il faut leur donner un signe qui les distingue. « C'est pourquoi, là où il y aura au « commencement une lettre aspirée, nous mettrons « un point rouge au milieu, et de même encore, « quand, au milieu des mots, il y aura une lettre « qui ne sera pas aspirée, nous mettrons aussi un « point au milieu. » Quant au π, comme dans le mot ܦܘܠܘܣ, il est connu par le grec. Seigneur, venez au secours de ma faiblesse[1]. »

[1] *Manuscrit syriaque* 14667 du Musée britannique, fol. 1 et 2.

Ainsi se termine cette curieuse préface, qui aurait pu nous en apprendre plus long si nous avions pu la lire tout entière. Malheureusement, nous ne sommes point parvenu à la déchiffrer complétement. C'est encore un nouveau système, on le voit : on y distingue deux ܩ̄ et trois ܪܘ̄ ; quant au point diacritique, on ne le met que dans les lettres qui font exception à la règle générale, règle d'après laquelle « chacune des six lettres est non aspirée au commencement et aspirée au milieu des mots. » Toutes les fois qu'il n'en est pas ainsi, la lettre reçoit un point, non pas *en haut ou en bas*, mais dans le milieu.

Ce fut là sans doute le système qui donna naissance à celui des derniers karkaphiens. Tous les manuscrits de ces massorèthes portent un point au-

Nous avions recueilli, il y a trois ans, le passage que nous venons de citer, tout en regrettant de ne pas pouvoir lire ce qui était effacé; car les quelques mots qui étaient encore lisibles, ceux-ci, par exemple, ܡܘܙܢܐ ܗܘ ܕܠܫܡܐ ... ܗܘ ܕܒܝܕ ܚܘܫܒܐ ܡܚܫܒܝܢ, excitaient vivement notre curiosité; mais tous nos efforts furent vains; il fallut nous contenter de quelques fragments, qui sont, du reste, les plus importants de la préface. Nous avons essayé, dans un second et dans un troisième voyage, de lire ces endroits demeurés rebelles, sans réussir mieux que la première fois. M. W. Wright, dont tous les orientalistes européens connaissent la complaisante amabilité, a essayé, lui aussi, sur notre demande, d'appliquer au manuscrit des réactifs chimiques, inutilement toutefois. Ses efforts n'ont pas été couronnés de plus de succès : les lettres effacées n'ont point reparu et le déchiffrement est resté forcément incomplet. On trouvera, planches III, IV et V, ligne par ligne, les passages qui ont été relevés par M. Wright.

dessus de la lettre non aspirée et un point au-dessous de la lettre aspirée. Il n'y a d'exception que pour le ܓ̄ et surtout pour le ܦ. Ces deux lettres, outre leurs deux prononciations d'origine araméenne, ont encore quelquefois la prononciation d'origine grecque; c'est pourquoi il a fallu un troisième signe distinctif qu'un auteur estimé de Bar-Hébréus, Rabban-Abdokos[1], appelle du nom de *pougodo* ou *m'pagdono* : « Le *gomal*, dit cet écrivain dans son traité *De vocibus æquivocis*, le *gomal* prend le *roukhokho*, le *quouschoïo* et le *m'pagdono*... Le *peh* présente aussi trois formes comme le *gomal*, le *roukhokho*, le *quouschoïo* et le *m'pagdono*. Il importe, ajoute-t-il encore, de savoir distinguer les points rouges qui sont au-dessus ou au-dessous des lettres. Quand vous voyez un point au-dessous de la lettre, sachez que c'est le *roukhokho*. Quand le point est, au contraire, au-dessus, sachez que c'est le *quouschoïo*, car ce point montre que la lettre sur laquelle il est placé est dure et épaissé... Le point que le *gomal* et le *peh*

[1] On pourrait croire (*Bibl. orient.* II, 308) que cet Abdokos fut un maître de Bar-Hébréus, parce qu'il l'appelle toujours *Rabban;* mais ce mot paraît avoir été un titre donné au personnage. On ne le cite jamais sans le désigner par cette *appellation honorifique.* Son traité *De vocibus æquivocis* existe dans le manuscrit syriaque 251 de Paris, sous ce titre : ܟܢܫܝܘܬ ܐܘܣܝܘܣ ܐܠܐܘܣ ܐܣܘܩܘܡܘ ܡܡܥܢܝܢ
ܕܢܚܡܘܕ ܢܓܠܐ ܡܬܩܡܚܢܢܬܐ ܘܩܕܘܫ ܡܬܟܐ ܕܟܢܝܟܝ ܚܣܘܡܠܐ ܡܘܣܦ
ܦܬܟܠܟܢܘܗܝ ܕܡܚܠܢܬܐ ܚܢܟܝ ܐܚܘܚܡ ܩܝܢ ܕܢܝ ܬܚܚܡܢ ܠܐܘܪܚܐ
ܕܐܠܦ ܚܡ

portent quelquefois à leur intérieur s'appelle *m'pagdono* [1]. »

On voit que, depuis Jacques d'Édesse, le mot *m'pagdono* a subi plus d'une transformation dans sa signification, dans son signe et dans son usage. Le *peh* et le *gomal* ne recevaient pas les points de la même manière : quand le point était au-dessus du ܦ, cette lettre équivalait au π des Grecs, exemple ܦܘܠܘܣ, παύλος ; quand il était au milieu, c'était le ܦ non aspiré des Syriens. Pour le *gomal*, c'était le contraire qui avait lieu ; le ܓ équivalent au γ recevait le point au milieu et le ܓ̄ non aspiré des Syriens le recevait au-dessus.

Cette ponctuation nouvelle a été clairement définie et arrêtée par les massorèthes ḳarḳaphiens, qui l'ont fait adopter de tous les Syriens occidentaux [2].

[1] *Manuscrit syriaque* 251 de Paris, fol. 5 *a*, *b*. ܡܦܓܕܢܐ ܗܟܢ ܦܘܚܡܐ
ܘܫܘܡܠܐ ܕܐܝܟ ܐܝܟ ܐܬܘܬܐ ܕܡܬܬܪܝܡܢ ܘܡܬܬܟܝܢ.. ܓ̄ ܡܦܓܕܢܐ ܦܘܚܡܐ
ܘܫܘܡܠܐ. ܐܘܦ ܡܦܓܕܢܐ ܦ̄ ܠܐܬܐ ܡܬܦܫܩܐ ܐܡܝܪܐ ܐܝܟ ܡܦܓܕܢܐ. ܦܘܚܡܐ
ܘܫܘܡܠܐ ܕܡܦܓܕܢܐ.
ܐܘܦ ܕܝܢ ܐܬܘܬܐ ܚܢܝܬܐ ܡܫܡܫܢܝܬܐ ܕܟܠ ܐܬܘܬܐ ܠܐ ܗܘ ܕܠܟܠܗ ܡܢܗ
ܕܐܬܘܬܐ ܡܢܗܝܢ ܐܝܟ ܢܘܩܙܐ ܕܝܢ ܕܦܘܚܡܐ ܠܗܘܢ. ܐܝܢܝܢ ܗܟܢܐ ܡܢܗܝܢ ܕܐܬܘܬܐ
ܠܗܘܢ (*b*) ܢܘܩܙܐ. ܕܝܢ ܕܫܘܡܠܐ ܐܠܗܘܢ. ܕܡܢܝܢܐ ܕܫܡܐ ܘܡܠܬܐ ܐܬܘܬܐ
ܕܟܠܗ ܫܡܐ..
ܘܡܢܗܝܢ ܘܡܠܐ ܐܡܪܝܢ ܕܡܟܪܟܝܢ ܢܘܩܙܐ ܢܘܩܙܐ. ܡܬܩܪܐ ܡܦܓܕܢܐ...

Voir encore une note semblable dans le manuscrit *ḳarḳaphien* 12178 du Musée britannique, fol. 247 *a*.

[2] Certaines observations qu'on trouve aux marges des manuscrits

C'est dans leurs manuscrits encore qu'on trouve cette fusion entre le *roukhokh* et le *quouschoï* que Bernstein a signalée dans son édition de l'Évangile de saint Jean, suivant la version de Thomas d'Harquel [1]. Les verbes passifs comme ܐܬܬܩܢ, au lieu d'avoir un *roukhokh* sous le premier ܬ et un *quouschoï* sur le second, n'ont qu'un point entre les deux ܬ, ܐܬ·ܬܩܢ. On trouve cependant les deux orthographes dans les *kourossé* karkaphiens. Le soin avec lequel toutes ces nuances de ponctuation sont indiquées suffirait, à lui seul, pour montrer que cette école a joué, chez les Syriens occidentaux, le principal rôle dans l'invention de la ponctuation araméenne. C'est là qu'on voit apparaître pour la première fois ces beaux points rouges *isolés de la lettre*, qui, depuis, ont toujours désigné l'aspiration ou la non-aspiration des six lettres du ܒܓܕ ܟܦܬ. « Ces points sont de grosseur moyenne, » dit Bar-Hébréus, c'est-à-dire *petits*, si l'on ne considère que le système de ponctuation occidental.

Chez les Syriens orientaux, au contraire, ces mêmes points sont noirs et extrêmement ténus. On croirait apercevoir une fine poussière répandue sur un manuscrit oriental, quand on l'ouvre pour la pre-

karkaphiens prouvent cependant que, pour ce qui concerne le ܓ et le γ, le système de notation n'était pas encore fixé au xᵉ siècle, au moins partout. (Voir Wiseman, *Horæ syriacæ*, 251, une annotation du patriarche Théodose I. Cf. Manuscrit syriaque 12178 du Musée britannique, fol. 312.)

[1] Bernstein, *Das Heilige Evangelium des Johannes, syrisch*, p. XXIII.

mière fois. De plus, ces points sont adhérents aux six lettres doubles, au-dessus ou au-dessous. Les Chaldéo-Nestoriens ne distinguent que trois ܦ, et ils désignent le ܦ équivalent au π grec par deux points, tandis qu'ils n'en placent qu'un sur le ܦ non aspiré araméen.

Nous croyons, cette fois, que leur système est antérieur à celui des Syriens occidentaux. Quoique les points de leur *rouhhokh* et de leur *quouschoï* soient petits et noirs, on n'a pas à craindre de les confondre soit avec les voyelles, soit avec les points diacritiques. Il n'en a pas été de même dans le système de ponctuation occidental, et c'est sans doute pour ce motif que les Syriens d'occident ont adopté la couleur rouge. Peut-être aussi, le système chaldéo-nestorien étant inventé avant le leur, se sont-ils décidés à l'imiter, mais de façon cependant à ce qu'on ne pût pas les accuser de copier servilement leurs rivaux. Et c'est pour cela apparemment que les grammairiens postérieurs relèvent avec tant de soin toutes les minutieuses différences qui séparent les deux ponctuations araméennes, celle des Syriens occidentaux et celle des Syriens orientaux.

CONCLUSION.

Nous voilà parvenu à la fin de cette étude sur la naissance et les développements de la ponctuation araméenne. Avant de la clore, il faudrait, ce semble, jeter un coup d'œil sur les littératures voi-

sines, pour voir s'il n'existerait pas, entre les unes et les autres, des points de contact et de similitude, sous le rapport des procédés grammaticaux. Quelques personnes s'attendent peut-être à rencontrer ici quelques vues générales sur cette comparaison; mais il nous est impossible de répondre en ce moment à leurs désirs. Un travail de ce genre ne serait pas dénué d'intérêt; seulement, il nous entraînerait bien loin et nous dépasserions de beaucoup les limites d'un simple mémoire. Peut-être l'accomplirons-nous un jour. Il y a longtemps déjà que nous avons commencé à en recueillir les matériaux: mais, dans des études aussi minutieuses, dans des études dont l'observation et les rapprochements forment la base, on doit procéder avec lenteur, si l'on veut arriver à des résultats sérieux, positifs et durables. Or, le temps n'est pas toujours donné à l'homme; les accidents et les obligations de la vie sociale viennent suspendre quelquefois sa marche et l'obligent souvent à laisser des travaux inachevés. Il ne faut jamais compter sur le lendemain, car il est rare que ses réalités répondent aux espérances de la veille.

Posons donc simplement une pierre d'attente à la fin de ce mémoire, et disons que les Arabes ont eu, eux aussi, une espèce de Massore comme les Juifs et les Syriens, une Massore dont on a déjà constaté l'existence, mais que personne n'a encore décrite dans ses détails[1]. Si nous parcourions seule-

[1] M. de Sacy a publié des mémoires fort curieux, qui ont trait à

ment la liste des ouvrages publiés pendant les quatre premiers siècles de l'hégire, que de titres ne trouverions-nous pas qui rappelleraient immédiatement à notre pensée quelques-uns des livres parus vers le même temps chez les Syriens et chez les Juifs! Que de conceptions, de procédés, de méthodes analogues ou identiques ne reconnaîtrions-nous pas chez ces divers peuples! A mesure que nous nous écarterions des origines de la littérature arabe, nous verrions se multiplier devant nous les

كِتَابُ حَدِيثٍ
كِتَابُ ٱلصَّدَادِ
كِتَابُ مَا ٱتَّفَقَ لَفْظُهُ وَٱخْتَلَفَ مَعْنَاهُ
كِتَابُ ٱلنُّقَطِ وَٱلشَّكْلِ
كِتَابُ ٱلْقُرْاءَاتِ
كِتَابُ مَا ٱتَّفَقَتْ أَلْفَاظُهُ وَٱخْتَلَفَتْ مَعَانِيهِ[1]

cette étude, dans les *Notices et extraits*, VIII, 290-332, 333-354, 355-362. Ces mémoires sont faits en grande partie d'après des manuscrits de la Bibliothèque nationale (239, 261, 282), qu'on pourrait appeler les *Manuels du lecteur du Ḳoran*. — Voir également un autre long mémoire de M. de Sacy au tome IV des *Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-lettres*, p. 248 et suiv. — G. Flügel, *Die grammatischen Schulen der Araber*, Leipzig, 1862. — *Ueber Mohammad ben Ischa'k fihrist al-'Ulûm*, dans la *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, XIII, etc.

[1] *Livre de la tradition. — Livre des endroits contradictoires dans le Ḳoran. — Livre sur les mots identiques par leur prononciation, mais différents par leur sens. — Livre des points et des voyelles. — Livre des leçons différentes.*

et, si nous passions de ces titres parlants au contenu des ouvrages, nous constaterions, à chaque pas, l'influence des trois littératures arabe, syrienne et juive l'une sur l'autre. La comparaison des systèmes de ponctuation et des systèmes de grammaire présenterait plus de rapports et de rapprochements qu'on ne l'a cru jusqu'ici. C'est au VIIIe, au IXe et au Xe siècle que nous verrions apparaître partout des générations de scribes infatigables, de miniaturistes expérimentés, de doreurs artistes, de relieurs émérites dont l'histoire a cru devoir quelquefois conserver le nom et le souvenir.

Ce serait là une étude pleine d'intérêt et d'utilité, nous le redisons en finissant; mais ce serait une étude de labeurs patients et prolongés. Nous souhaitons que quelqu'un ait le courage nécessaire pour l'entreprendre et le temps suffisant pour l'accomplir.

IVe VIIIe Siècle. I

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

II

Voyelles

Ms. Addit. 14 439.

[illegible]

17, b, ; 17, b, ; 10, a ; 9, b.

Ms. Addit. 17 102, 25, a.

[illegible]

Ms. Addit. 14 443.

[illegible]

31, b ; 4, a ; 4, a ; 4, a ; 3, b.

I

ܘܝܩܛܢ ܐܘܠܕ ܠܐܠܡܘܕܕ ܘܠܫܠܦ ܘܠܚܨܪܡܘܬ ܘܠ
ܘܠܝܪܚ ܘܠܗܕܘܪܡ ܘܠܐܘܙܠ ܘܠܕܩܠܐ ܘܠܥܘܒܠ
ܘܠܐܒܝܡܐܝܠ ܘܠܫܒܐ ܘܠܐܘܦܝܪ ܘܠܚܘܝܠܐ ܘܠܝܘܒܒ

Folio, 2, R. 1. Paralipomenon, 1, 20–23.

II

[illegible]	3. Recto	[illegible]	3 Verso
[illegible]	" "	[illegible]	" "
[illegible]	" "	[illegible]	" "
[illegible]	" "	[illegible]	" "
[illegible]	" "	[illegible]	" "
[illegible]	" "	[illegible]	" "
[illegible]	" "	[illegible]	" "
[illegible]	4. Recto	[illegible]	" "
[illegible]	" "	[illegible]	" "

[illegible] 4. Verso.

[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

(1) *peut être* [illegible] (2, 4, 6) *mots douteux.*
(3) *probablement* [illegible]. (5) [illegible].

[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] [2]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

(1) Douteux (2) folio, 2, a

ܒܥܘܕܪܢܗ ܕܡܪܝܐ: ܘܐܦ ܒܫܘܠܡܗ ܕܟܬܒܐ:
ܗܘ ܕܝܠܗ ܕܐܠܗܐ ܠܗ ܕܝܫܘܥ ܡܫܝܚܐ ܕܦܪܘܩ
ܠܗܘ. ܘܐܦ ܩܢܘܡܐ ܐܝܟ ܕܐܝܬ ܒܪܢܫܐ ܡܛܠ
ܐܠܗܘܬܐ ܕܒܟܠ ܕܘܟ ܕܠܗܘܬܐ ܕܡܫܝܚܐ. ܘܐܦ
ܒܥܘܪܐ ܡܛܠ ܕܐܢܫ ܟܠܗܘܢ ܕܡܫܝܚܐ ܠܐܠܗܐ
ܒ. ܗܘܝܘ ܠܗܘܬܐ ܕܡܪܝܐ ܒܩܘܡܐ ܦܢܝܡܐ
ܘܐܦ ܟܠ ܐܢܫܐ ܡܫܝܚܐ ܗܘ ܕܦܘܠܘܣ ܠܗ ܗܘ
ܚܝܠܐ ܕܠܐܠܗܐ.

Ibid, *Folio 2, a–b.*

ܬܘܕܝܬܐ ܕܟܗܢܐ ܘܒܢܝ ܕܪܐ. ܬܫܒܘܚܬܐ ܘܗܘܐ
ܥܘܠܡܝܐ. ܟܠ ܐܪܙܐ ܚܝܘܬܐ ܕܐܝܬܝܗ ܫܡܝܐ
ܠܥܠܡ ܠܡܫܝܚܐ ܢܘܗܪܐ ܟܠܗܝܢ ܫܡܝܐ ܠ
ܠܥܠܡܐ ܕܡܫܝܚܐ ܫܡܝܐ ܠܥܠܡܐ ܘܡܪܢܘܬܐ
ܢܘܗܪܐ ܠܫܡܫܐ ܐܝܟܢܐ ܕܐܬܐ ܒܪ ܘܐܬܐ
ܒܪ ܒܪܢܫܐ ܘܝܗܒ ܒܪ ܐܠܗܐ ܠܡܥܒܕܢܐ.

VI

17 104. Passim

17 104, F. 19, b.

F. 19, a.

LE CONCILE DE NICÉE,

SECONDE SÉRIE DE DOCUMENTS.

LE MANUSCRIT BORGIA,

DANS SON ENSEMBLE,

RAPPROCHÉ DES TEXTES CORRESPONDANTS DES PAPYRUS DE TURIN,

PAR M. E. REVILLOUT.

[ⲓⲑ] ⲉⲃⲟⲗϩⲙ̅ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ. ⲡⲟⲩⲟⲉⲓⲛ ⲉⲃⲟⲗϩⲙ̅ ⲡⲟⲩⲟⲉⲓⲛ. ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲙ̅ⲙⲉ ⲉⲃⲟⲗϩⲙ̅ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲙ̅ⲙⲉ. ⲛ̅ⲧⲁϥϫⲡⲟϥ. ⲛ̅ⲧⲁϥ ⲧⲁⲙⲓⲟϥ ⲁⲛ. ⲟⲩϩⲟⲙⲟⲟⲩⲥⲓⲟⲥ ⲡⲉ ⲙⲛ̅ ⲡⲉⲓⲱⲧ. ⲡⲉⲛⲧⲁ ⲡⲧⲏⲣϥ̅ ϣⲱⲡⲉ ⲉⲃⲟⲗϩⲓⲧⲟⲟⲧϥ̅ ⲛⲉⲧϩⲛ̅ ⲙ̅ⲡⲏⲩⲉ ⲙⲛ̅ ⲛⲉⲧϩⲓϫⲙ̅ ⲡⲕⲁϩ. ⲡⲉⲛⲧⲁϥ ⲉⲓ ⲉⲡⲉⲥⲏⲧ ⲉⲧⲃⲏⲏⲧⲛ̅ ⲁⲛⲟⲛ ⲛ̅ⲣⲱⲙⲉ ⲁⲩⲱ ⲉⲧⲃⲉ ⲡⲉⲛⲟⲩϫⲁⲓ̈. ⲁϥϫⲓⲥⲁⲣⲝ̅. ⲁϥⲣ̅ⲣⲱⲙⲉ. ⲁϥⲙⲟⲩ. ⲁϥⲧⲱⲟⲩⲛ ϩⲙ̅ ⲡⲙⲉϩϣⲟⲙⲛ̅ⲧ ⲛ̅ϩⲟⲟⲩ. ⲁϥⲃⲱⲕ ⲉϩⲣⲁⲓ̈ ⲙ̅ⲡⲏⲩⲉ. ⲁⲩⲱ ϥⲛⲏⲩ ⲉⲕⲣⲓⲛⲉ ⲛ̅ⲛⲉⲧⲟⲛ̅ϩ ⲙⲛ̅ ⲛⲉⲧⲙⲟⲟⲩⲧ. ⲁⲩⲱ ⲧⲛ̅ⲡⲓⲥⲧⲉⲩⲉ ⲉⲡⲉⲡⲛ̅ⲁ̅ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ :

ⲛⲉⲧϫⲱ ⲇⲉ ⲙ̅ⲙⲟⲥ ϫⲉ ⲁⲩⲟⲩⲟⲉⲓϣ ϣⲱⲡⲉ ⲛ̅ϥϣⲟⲟⲡ ⲁⲛ ⲛ̅ϭⲓ ⲡϣⲏⲣⲉ ⲏ̂ ϫⲉ ⲛ̅ϥϣⲟⲟⲡ ⲁⲛ ⲙ̅ⲡⲁⲧⲟⲩϫⲡⲟϥ. ⲏ̂ ϫⲉ ⲛ̅ⲧⲁϥϣⲱⲡⲉ ⲉⲃⲟⲗϩⲙ̅ ⲡⲉⲧⲉ ⲛⲉϥϣⲟⲟⲡ ⲁⲛ ⲏ̂ ⲉⲃⲟⲗϩⲛ̅ ⲕⲉϩⲩⲡⲟⲥⲧⲁⲥⲓⲥ ⲏ̂ ⲕⲉ ⲟⲩⲥⲓⲁ. ⲉⲩϫⲱ ⲙ̅ⲙⲟⲥ ⲉⲡϣⲏⲣⲉ ⲙ̅ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ϫⲉ ⲟⲩⲥⲱⲛ̅ⲧ ⲡⲉ

ⲛ̄ ϫⲉ ϣⲁϥϣⲓⲃⲉ. ⲛⲁï ⲛ̄ⲧⲉⲓⲙⲓⲛⲉ ⲧⲕⲁⲑⲟⲗⲓⲕⲏ ⲉⲕⲕⲗⲏⲥⲓⲁ ⲁⲛⲁⲑⲉⲙⲁⲧⲓⲍⲉ ⲙ̄ⲙⲟⲟⲩ :

ⲁⲥⲇⲟⲕⲉⲓ ⲛ̄ⲧⲉⲓϩⲉ ⲛ̄ⲛ̄ⲉⲡⲓⲥⲕⲟⲡⲟⲥ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ ⲛ̄ⲧⲁⲩⲥⲱⲟⲩϩ ⲉⲧⲥⲩⲛϩⲟⲇⲟⲥ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ ⲉⲧⲃⲉ ⲧⲡⲓⲥⲧⲓⲥ :

ⲧⲁï[1] ⲧⲉ ⲧⲡⲓⲥⲧⲓⲥ ⲛ̄ⲧⲁⲩⲕⲁⲁⲥ ⲉϩⲣⲁï ⲛ̄ϭⲓ ⲛ̄ⲛⲉⲓⲟⲧⲉ. ϣⲟⲣⲡ̄ ⲙⲉⲛ ⲉⲧⲃⲉ ⲧⲙⲛ̄ⲧⲣⲉϥϫⲓⲟⲩⲁ ⲛ̄ⲁⲣⲓⲟⲥ ⲉϥϫⲱⲙ̄ⲙⲟⲥ ⲉⲡϣⲏⲣⲉ ⲙ̄ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ϫⲉ ⲟⲩⲥⲱⲛⲧ̄ ⲡⲉ. [ⲕ] ⲁⲩⲱ ⲉⲧⲃⲉ ⲛ̄ⲕⲉϩⲁⲓⲣⲉⲧⲓⲕⲟⲥ ⲧⲏⲣⲟⲩ. ⲉⲧⲉ ⲥⲁⲃⲉⲗⲗⲓⲟⲥ ⲡⲉ ⲙⲛ̄ ⲫⲱⲧⲓⲛⲟⲥ ⲙⲛ̄ ⲡⲁⲩⲗⲟⲥ ⲡⲥⲁⲙⲟⲥⲁⲧⲉⲩⲥ̀ ⲙⲛ̄ ⲙ̄ⲙⲁⲛⲓⲭⲁⲓⲟⲥ ⲙⲛ̄ ⲟⲩⲁⲗⲉⲛⲧⲓⲟⲥ ⲙⲛ̄ ⲙⲁⲣⲕⲓⲱⲛ. ⲁⲩⲱ ⲧⲛ̄ⲁⲛⲁⲑⲉⲙⲁⲧⲓⲍⲉ ⲛ̄ϩⲁⲓⲣⲉⲧⲓⲕⲟⲥ ⲛⲁï ⲛ̄ⲧⲁⲩⲥⲱⲟⲩϩ ⲉϫⲛ̄ ⲧⲕⲁⲟⲟⲗⲓⲕⲏ ⲉⲕⲕⲗⲏⲥⲓⲁ. ⲛⲁï ⲛ̄ⲧⲁⲩⲕⲁⲧⲁⲕⲣⲓⲛⲉ ⲙ̄ⲙⲟⲟⲩ ⲛ̄ϭⲓ ⲡϣⲙ̄ⲧϣⲉⲙⲛ̄ⲧϣⲙⲏⲛ ⲛ̄ⲉⲡⲓⲥⲕⲟⲡⲟⲥ ⲛ̄ⲧⲁⲩⲥⲱⲟⲩϩ. ⲉⲧⲉ ⲛⲁï ⲛⲉ ⲛⲉⲩⲣⲁⲛ ⲙⲛ̄ ⲛⲉⲩⲉⲡⲁⲣⲭⲓⲁ ⲙⲛ̄ ⲛⲉⲩⲡⲟⲗⲓⲥ. ⲁⲩⲱ ⲡⲉⲥⲡⲟⲩⲇⲁⲓⲟⲥ ⲛ̄ϩⲙ̄ϩⲁⲗ ⲙ̄ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲁⲩⲥⲡⲟⲩⲇⲁⲍⲉ[2] ⲉⲉⲅⲗⲁⲃⲉ ⲛ̄ⲛ̄ⲣⲁⲛ ⲛ̄ⲛ̄ⲣⲙ̄ⲧⲁⲛⲁⲧⲟⲗⲏ. ⲉⲧⲃⲉ ϫⲉ ⲙ̄ⲡⲉ (ⲛ̄ⲣⲙ̄) ⲛ̄ⲥⲁⲡⲉⲙⲛ̄ⲧ[3] (ϫⲡⲟ) ⲛⲁⲩ ⲛ̄ⲟⲩⲥⲩ(ⲛⲉ)ⲥⲓⲥ ⲛ̄ⲟⲩⲱⲧ (ⲙⲛ̄) ⲛⲁï ⲉⲧⲃⲉ ⲛ̄ϩⲁⲓⲣⲉⲥⲓⲥ :

ⲉⲩⲧⲁⲉⲓⲟ ⲅⲁⲣ ⲁⲛ ⲛ̄ⲟⲩⲡⲣⲟⲥⲱⲡⲟⲛ ⲛ̄ⲟⲩⲱⲧ ⲛ̄ⲑⲉ ⲛ̄ⲥⲁⲃⲗ̄ⲗⲓⲟⲥ. ⲉϥϫⲱⲙ̄ⲙⲟⲥ ⲉⲡⲉⲓⲱⲧ ϫⲉ ⲛ̄ⲧⲟϥ ⲉⲧⲟ̄ ⲛ̄ϣⲏⲣⲉ ⲁⲩⲱ ⲛ̄ⲧⲟϥ ⲟⲛ ⲡⲉ ⲡⲉⲡⲛ̄ⲁ̄ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ. ⲁⲗⲗⲁ ⲛ̄ⲑⲉ ⲙ̄ⲡⲉⲥϩⲁï ⲛ̄ϣⲟⲣⲡ̄ ⲉⲧⲕⲏ ⲉϩⲣⲁï ϩⲛ̄ ⲧⲥⲩⲛϩⲟⲇⲟⲥ ⲛ̄ⲛⲓⲕⲁⲓⲁ. ⲉⲩϩⲟⲙⲟⲗⲟⲅⲉⲓ ϫⲉ ⲟⲩⲁ ⲡⲉ ⲡⲉⲓⲱⲧ ϩⲛ̄

[1] Cette glose a été reproduite dans les principales collections canoniques latines, syriaques, arabes, etc., et en grec par l'historien Gelase de Cyzique.

[2] Lire : ⲉⲉⲕⲗⲁⲃⲉ.

[3] La glose latine contemporaine porte *habuisse*. C'est pourquoi j'ai cru devoir remplir cette lacune par ϫⲡⲟ. Ce verbe, quand il est suivi du pronom réfléchi ⲛⲁⲩ, signifie *habere, possidere*.

ⲟⲩⲙⲉ ⲁⲩⲱ ⲟⲩⲁ ⲡⲉ ⲡϣⲏⲣⲉ ⲙ̄ⲙⲟⲛⲟⲅⲉⲛⲏⲥ ϩ̄ⲛ̄ ⲟⲩⲙⲉ ⲁⲩⲱ ⲟⲩⲁ ⲡⲉⲡ̄ⲛ̄ⲁ̄ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ ϩ̄ⲛ̄ ⲟⲩⲙⲉ. ⲧ̄ⲛ̄ⲁⲛⲁⲑⲉⲙⲁⲧⲓⲍⲉ ⲇⲉ ⲇⲉ ⲟⲛ (sic) ⲛ̄ⲛⲉⲧϫⲱⲙ̄ⲙⲟⲥ ⲛ̄ⲑⲉ ⲙ̄ⲡⲁⲩⲗⲟⲥ ⲡⲥⲁⲙⲟⲥⲁⲧⲉⲩⲥ [ⲕⲁ] ϫⲉ..... ⲡϣⲏⲣⲉ (ⲙ̄ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ) ⲁϥ ϣⲟⲟⲡ ⲁⲛ (ⲛ̄ϣⲟⲣ̄ⲡ̄) ⲙ̄ⲙⲁⲣⲓⲁ ⲧⲡⲁⲣⲑⲉⲛⲟⲥ. ⲁⲗⲗⲁ ⲛ̄ⲧⲁϥ ϣⲱⲡⲉ ϩ̄ⲙ̄ ⲡⲧⲣⲉⲩϫⲡⲟϥ ⲕⲁⲧⲁ ⲥⲁⲣ̄ⲝ. ⲁⲩⲱ ϫⲉ ⲟⲩⲉⲧ ⲡϣⲏⲣⲉ ⲙⲉⲛ ⲙ̄ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲟⲩⲉⲧ ⲡⲗⲟⲅⲟⲥ ⲇⲉ ⲟⲛ ⲙ̄ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲡⲉⲧϣⲟⲟⲡ ⲙ̄ⲛ̄ ⲡⲉⲓⲱⲧ ϫⲓⲛ ⲉⲛⲉϩ. ⲡⲉⲛⲧⲁ ⲛ̄ⲕⲁ ⲛⲓⲙ ϣⲱⲡⲉ ⲉⲃⲟⲗϩⲓⲧⲟⲟⲧ̄ϥ̄. ⲁⲩⲱ ⲉⲧⲃⲏⲏⲧ̄ⲛ̄ ⲁϥ ϫⲓⲥⲁⲣ̄ⲝ ⲁϥⲣ̄ⲣⲱⲙⲉ ϩ̄ⲙ̄ ⲙⲁⲣⲓⲁ ⲧⲡⲁⲣⲑⲉⲛⲟⲥ. ⲧ̄ⲛ̄ⲁⲛⲁⲑⲉⲙⲁⲧⲓⲍⲉ ⲟⲛ ⲛ̄ⲛⲉⲧⲧⲁⲟⲩⲟ ⲛ̄ϣⲟⲙ̄ⲛ̄ⲧ̄ ⲛ̄ⲛⲟⲩⲧⲉ. ⲙ̄ⲛ̄ ⲛⲉⲧⲁⲣⲛⲁ ⲙ̄ⲡⲗⲟⲅⲟⲥ ⲉⲧⲉ ⲡⲁï ⲡⲉ ⲡϣⲏⲣⲉ ⲙ̄ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ϫⲉ ⲛ̄ϥϣⲟⲟⲡ ⲁⲛ. ⲉⲧⲃⲉ ⲛⲁï ⲅⲁⲣ ⲧ̄ⲛ̄ⲁⲛⲁⲑⲉⲙⲁⲧⲓⲍⲉ ⲛ̄ϩⲁⲓⲣⲉⲥⲓⲥ ⲛⲓⲙ ⲛ̄ⲧⲁⲛϫⲟⲟⲩ ⲁⲩⲱ ⲧⲙⲁⲛⲓⲁ ⲉⲧⲙⲉϩ ⲙ̄ⲙ̄ⲛ̄ⲧⲁⲥⲉⲃⲏⲥ ⲛ̄ⲛ̄ ⲁⲣⲓⲁⲛⲟⲥ :

ⲉⲧⲃⲉ ⲧⲡⲓⲥⲧⲓⲥ ⲇⲉ ⲟⲛ ⲁⲥⲇⲟⲕⲉⲓ ⲛ̄ⲧⲉⲓϩⲉ ⲛ̄ⲛⲉⲛⲧⲁⲩⲥⲱⲟⲩϩ ⲉⲧⲛⲟϭ ⲛ̄ⲥⲩⲛϩⲟⲇⲟⲥ ⲁⲩⲱ ⲁⲩϩⲩⲡⲟⲅⲣⲁⲫⲉ ⲛ̄ⲧⲡⲓⲥⲧⲓⲥ ⲛ̄ⲟⲣⲑⲟⲇⲟⲝⲟⲥ ⲛ̄ⲧⲉïϩⲉ. ⲛ̄ϭⲓ ⲛ̄ⲉⲡⲓⲥⲕⲟⲡⲟⲥ. ⲡⲟⲩⲁ ⲇⲉ ⲡⲟⲩⲁ ⲛ̄ⲛ̄ⲉⲡⲓⲥⲕⲟⲡⲟⲥ ⲛ̄ⲧⲟⲩⲉⲓ ⲧⲟⲩⲉⲓ ⲛ̄ⲙ̄ⲡⲟⲗⲓⲥ ⲙ̄ⲛ̄ ⲛⲉⲩⲉⲡⲁⲣⲭⲓⲁ. ϫⲉ ϯⲡⲓⲥⲧⲉⲩⲉ ⲛ̄ⲧⲉïϩⲉ :

ⲧⲉⲭⲑⲉⲥⲓⲥ ⲛ̄ⲛ̄ⲉⲡⲓⲥⲕⲟⲡⲟⲥ
ⲛ̄ⲧⲥⲩⲛϩⲟⲇⲟⲥ ⲛ̄ⲛⲓⲕⲁⲓⲁ ϩⲁ ⲧⲡⲓⲥⲧⲓⲥ.

ⲛⲁï ⲇⲉ ⲛ(ⲉ) ⲛ̄ⲣⲁⲛ ⲛ̄ⲛ̄ⲉⲡⲓⲥⲕⲟⲡⲟⲥ ⲛⲁï ⲛ̄ⲧⲁⲩ ϩⲩⲡⲟⲅⲣⲁⲫⲉ. ⲛⲁï ⲛ̄ⲧⲁⲩⲥⲱⲟⲩϩ ϩ̄ⲛ̄ ⲛⲓⲕⲁⲓⲁ ⲉⲁⲩϩⲩⲡⲟⲅⲣⲁⲫⲉ ϩⲁ ⲧⲡⲓⲥⲧⲓⲥ ⲛ̄ⲟⲣⲑⲟⲇⲟⲝⲟⲥ.

ⲉⲃⲟⲗ[1] ⲙⲉⲛ ϩ̄ⲛ̄ ⲧⲥⲡⲁⲛⲓⲁ.

[1] Nous possédons également cette liste en grec, en latin, en

ⲛⲁⲓ̈ ϩⲱⲟⲩ ⲛⲉ ⲛⲁⲧⲁⲣⲁⲃⲓⲁ ⲉⲩⲉⲓⲣⲉ ⲛ̄ⲥⲟⲟⲩ.

ⲛⲓⲕⲟⲙⲁⲭⲟⲥ ϩⲛ̄ ⲃⲟⲩⲥⲧⲣⲟⲛ. ⲕⲩⲣⲓⲱⲛ ϩⲛ̄ ⲫⲓⲗⲁⲇⲉⲗⲫⲓⲁ. ⲅⲉⲛⲛⲁ...ⲛⲉⲩⲥ ....ⲛⲁⲓⲟ.......

ⲛⲁⲓ̈ ϩⲱⲟⲩ ⲛⲉ ⲛⲁⲧⲙⲉⲥⲟⲡⲟⲇⲁⲙⲓⲁ ⲉⲩⲉⲓⲣⲉ ⲛ̄ϯⲟⲩ.

ⲉⲑⲁⲗⲗⲁⲥ ϩⲛ̄ ⲉⲇⲉⲥⲥⲁ. ⲓ̈ⲁⲕⲱⲃⲟⲥ ϩⲛ̄ ⲥⲓⲣⲓⲛⲟⲥ. ⲁⲛⲧⲓⲟⲭⲟⲥ ϩⲛ̄ ⲣⲓⲥⲓⲁⲛⲏ. ⲙⲉⲣⲉⲁⲥ ϩⲙ̄ ⲙⲁⲕⲉⲇⲟⲛⲟⲩⲡⲟⲗⲓⲥ. ⲓ̈ⲱⲁⲛⲛⲏⲥ ϩⲙ̄ ⲡⲉⲣⲥⲓⲛⲟⲥ :

ⲛⲁⲓ̈ ϩⲱⲟⲩ ⲛⲉ ⲛⲁⲧⲕⲓⲗⲓⲕⲓⲁ ⲉⲩⲉⲓⲣⲉ ⲙ̄ⲙⲛ̄ⲧⲟⲩⲉ.

ⲑⲉⲟⲇⲱⲣⲟⲥ ϩⲛ̄ ⲧⲁⲣⲥⲟⲥ. ⲁⲙⲫⲓⲱⲛ ϩⲛ̄ ⲉⲡⲓⲫⲁⲛⲓⲁ. ⲛⲁⲣⲕⲓⲥⲥⲟⲥ ϩⲛ̄ ⲉⲣⲟϯⲁⲛⲟⲥ. ⲙⲱⲩⲥⲏⲥ ϩⲛ̄ ⲕⲁⲧⲁⲃⲁⲗⲗⲁⲱⲛ. ⲛⲓⲕⲏⲧⲏⲥ ϩⲛ̄ ⲫⲗⲁⲃⲓⲁⲛⲟⲥ. ⲉⲩⲇⲩⲙⲱⲛ ⲛ̄ⲭⲱⲣⲉⲡⲓⲥⲕⲟⲡⲟⲥ. ⲡⲁⲩⲗⲓⲛⲟⲥ ϩⲛ̄ ⲁⲇⲁⲛⲱⲛ. ⲙⲁⲕⲉⲇⲟ[ⲕⲉ̄]...ⲉⲥϯ.......ⲙⲓⲁ........ⲉⲅⲁⲥ. ⲏ.....ⲣⲙⲣⲁ.....ⲁⲃⲓⲟⲥⲟ.....ⲕⲓⲥⲥⲟⲥ ϩⲛ̄ ⲉⲛ .....ⲟⲡⲟⲗⲓⲥ :

ⲛⲁⲓ̈ ϩⲱⲟⲩ ⲛⲉ ⲛⲁⲧⲕⲁⲡⲡⲁⲇⲟⲕⲓⲁ ⲉⲩⲉⲓⲣⲉ ⲛ̄ϣⲙⲟⲩⲛ.

ⲗⲉⲟⲛⲧⲓⲟⲥ ϩⲛ̄ ⲕⲁⲓⲥⲁⲣⲓⲁ. ⲉⲩⲧⲏⲭⲓⲁⲛⲟⲥ ϩⲛ̄ ⲧⲉⲁⲛⲟⲛ. ⲉⲣⲓⲑⲣⲓⲟⲥ ϩⲛ̄ ⲕⲟⲗⲗⲁⲛⲓⲁ. ⲧⲓⲙⲟⲑⲉⲟⲥ ϩⲛ̄ ⲕⲟⲙⲁⲛⲟⲛ. ⲥⲧⲉⲫⲁⲛⲟⲥ ⲛ̄ⲭⲱⲣⲉⲡⲓⲥⲕⲟⲡⲟⲥ. ⲣⲱⲇⲱⲛ ⲛ̄ⲭⲱⲣⲉⲡⲓⲥⲕⲟⲡⲟⲥ. ⲅⲟⲣⲅⲟⲛⲓⲟⲥ ⲭⲱⲣⲉⲡⲓⲥ̄ⲕ̄. ⲡⲁⲩⲗⲟⲥ ϩⲛ̄ ⲥⲡⲁⲛⲓⲁ :

ⲛⲁⲓ̈ ϩⲱⲟⲩ ⲛⲉ ⲛⲁⲧⲛⲟϭ ⲛ̄ϩⲁⲣⲙⲉⲛⲓⲁ ⲉⲩⲉⲓⲣⲉ ⲛ̄ϥⲧⲟⲟⲩ.

ⲉⲩⲗⲁⲣⲓⲟⲥ ϩⲛ̄ ⲥⲉⲃⲁⲥⲧⲓⲁ. ⲉⲩⲏⲑⲓⲟⲥ ϩⲛ̄ ⲥⲁⲇⲱ-

ⲗⲟⲛ. ⲉⲩⲕⲣⲟⲙⲓⲟⲥ ⲭⲱⲣⲉⲡⲓⲥ̅ⲕ̅. ⲑⲉⲟⲫⲁⲛⲏⲥ ⲭⲱⲣⲉⲡⲓⲥ̅ⲕ̅ :

ⲛⲁⲓ̈ ⲡⲉ ⲛⲁⲧⲕⲉϩⲁⲣⲙⲉⲛⲓⲁ ⲉⲩⲉⲓⲣⲉ ⲛ̄ⲥⲛⲁⲩ.

ⲁⲣⲓⲣⲧⲉⲩⲥ ϩ̅ⲛ̅ ⲑⲁⲣⲙⲉⲛⲓⲁ. ⲁⲣⲓⲕⲏⲥ ϩ̅ⲛ̅ ⲑⲁⲣⲙⲉⲛⲓⲁ.

ⲛⲁⲓ̈ ⲇⲉ ⲛ(ⲉⲧϩⲙ̄ ⲡ)ⲧⲓⲟⲥⲡⲟⲛⲧⲟⲥ ⲉⲩⲉⲓⲣⲉ ⲛ̄ϣⲟⲙ̄ⲛ̄ⲧ̄.

ⲉⲩⲧⲏⲭⲓⲁⲛⲟⲥ ϩ̅ⲛ̅ ⲁⲙⲁⲥⲓⲁ. ⲉⲩⲣⲏⲣⲓⲟⲥ ϩ̅ⲛ̅ ⲕⲟⲙⲁⲛⲱⲛ. ϩⲏⲣⲁⲕⲗⲓⲟⲥ ϩ̅ⲛ̅ ⲥⲏⲗⲱⲛ :

ⲛⲁⲓ̈ ⲇⲉ ⲛⲉⲧϩⲙ̄ ⲡⲡⲟⲛⲧⲟⲥ ⲙ̄ⲡⲟⲗⲉⲙⲁⲛⲓⲁⲕⲟⲥ ϣⲟⲙ̄ⲛ̄ⲧ̄.

ⲗⲟⲅⲅⲓⲛⲟⲥ ϩ̅ⲛ̅ ⲛⲉⲟⲕⲁⲓⲥⲁⲣⲓⲁ. ⲇⲟⲙⲛⲟⲥ ϩ̅ⲛ̅ ⲧⲣⲁⲡⲉⲍⲟⲩⲛⲧⲟⲛ. ⲥⲧⲣⲁⲧⲟⲗⲓⲟⲥ ϩ̅ⲙ̅ ⲡⲓⲧⲉⲟⲩⲥ :

ⲛⲁⲓ̈ ⲛⲉ ⲛⲁⲧⲡⲁⲙⲫⲗⲟⲅⲟⲛⲓⲁ ⲉⲩⲉⲓⲣⲉ ⲛ̄ϣⲟⲙ̄ⲛ̄ⲧ̄.

ⲫⲓⲗⲁⲇⲉⲗⲫⲓⲟⲥ ϩ̅ⲙ̅ ⲡⲟⲙⲡⲓⲟⲩⲡⲟⲗⲓⲥ. ⲉⲩⲧⲏⲭⲓⲟⲥ ϩ̅ⲛ̅ ⲁⲙⲁⲥⲧⲣⲓⲁ.

ⲛⲁⲓ̈ ⲛⲉ ⲛⲁⲧⲅⲁⲗⲁⲧⲓⲁ ⲉⲩⲉⲓⲣⲉ ⲛ̄ϥ̄ⲧⲟⲩ.

ⲡⲁⲛⲭⲁⲣⲓⲟⲥ ϩ̅ⲛ̅ ⲁⲅⲕⲩⲣⲁ. ⲇⲓⲕⲁⲥⲓⲟⲥ ϩ̅ⲛ̅ ⲧⲁⲩⲉⲓⲁⲥ. ⲉⲣⲉⲭⲑⲓⲟⲥ ϩ̅ⲛ̅ ⲧⲙⲁⲟⲩⲥⲱⲛ̄ⲧ̄. ⲕⲟⲣⲕⲟⲛⲓⲟⲥ ϩ̅ⲛ̅ ⲕⲓⲛⲱⲛ. ⲫⲓⲗⲁⲇⲉⲗⲫⲓⲟⲥ ϩ̅ⲛ̅ ⲏⲗⲓⲟⲩⲡⲟⲗⲓⲥ :

ⲛⲁⲓ̈ ϩⲱⲟⲩ ⲛⲉ ⲛⲁⲧⲁⲥⲓⲁ ⲉⲩⲉⲓⲣⲉ ⲛ̄ⲥⲟⲟⲩ.

ⲑⲉⲱⲛⲁⲥ ϩ̅ⲛ̅ ⲕⲩⲥⲓⲕⲟⲥ. ⲑⲉⲟⲫⲁⲛⲧⲟⲥ ϩ̅ⲛ̅ ⲉⲫⲉⲥⲟⲥ. [ⲕⲋ] ⲱⲣⲓⲟⲩ ϩ̅ⲛ̅ ⲏⲗⲓ. . . ⲉⲩⲧⲩⲭⲓⲟⲥ ϩ̅ⲛ̅ (ⲧⲥ)ⲙⲩⲣⲛⲁ. ⲙⲏⲑ(ⲣⲏⲥ) ϩ̅ⲛ̅ ⲓⲉⲙⲡⲧⲥⲟⲛ. ⲙⲁⲕⲁⲣⲓⲟⲥ ϩ̅ⲛ̅ ⲏⲗⲓⲟⲩ :

ⲛⲁⲓ̈ ⲛⲉ ⲛⲁⲧⲗⲩⲇⲓⲁ ⲉⲩⲉⲓⲣⲉ ⲛ̄ϣⲙⲟⲩⲛ.

ⲁⲣⲧⲉⲙⲉⲧⲱⲣⲟⲥ ϩ̅ⲛ̅ ⲥⲁⲣⲇⲓⲥ. ⲥⲁⲣⲁⲡⲁⲥ ϩ̅ⲛ̅ ⲑⲩⲁⲇⲉⲓⲣⲁ. ⲉⲃⲇⲟⲙⲁⲥⲓⲟⲥ ϩ̅ⲙ̅ ⲫⲓⲗⲁⲇⲉⲗⲫⲓⲁ. ⲡⲟⲗⲗⲓⲟⲛ ϩ̅ⲛ̅ ⲃⲁⲣⲉⲟⲥ. ⲁⲕⲱⲅⲓⲟⲥ ϩ̅ⲛ̅ ⲧⲣⲓⲡⲟⲗⲓⲥ. ⲃⲣⲟⲛⲧⲓⲟⲥ ϩ̅ⲛ̅ ⲁⲅⲕⲩⲣⲁ. ⲁⲛⲧⲓⲟⲭⲟⲥ ϩ̅ⲛ̅ ⲁⲩⲗⲓⲁⲓⲁⲛⲟⲩⲡⲟⲗⲓⲥ. ⲙⲁⲣⲕⲟⲥ ϩ̅ⲛ̅ ⲧⲁⲛⲧⲱⲛ :

ⲛⲁⲓ̈ ϩⲱⲟⲩ ⲛⲉ ⲛⲁⲧⲉⲫⲣⲏⲅⲓⲁ ⲉⲩⲉⲓⲣⲉ ⲛ̄ⲥⲁϣ̄ϥ̄.

ⲡⲟⲩⲛⲏⲭⲓⲟⲥ ϩⲛ̄ ⲗⲁⲟⲇⲓⲕⲓⲁ. ⲫⲗⲁⲕⲕⲟⲥ ϩⲛ̄ ⲥⲩⲛⲁⲛⲧⲱⲛ. ⲡⲣⲟⲕⲟⲡⲓⲟⲥ ϩⲛ̄ ⲥⲁⲛⲁⲧⲱ. ⲡⲓⲥⲧⲟⲥ ϩⲛ̄ ⲱⲥⲁⲛⲱⲛ. ⲁⲑⲏⲛⲁⲥⲟⲧⲱⲣⲟⲥ ϩⲙ̄ ⲙⲉⲣⲛⲉⲩⲥ.........

(ⲛⲁⲓ̈ ⲛⲉ) ⲛⲁⲧⲡ)ⲓⲥⲓⲇⲓⲁ ⲉⲩⲉⲓⲣⲉ ⲙ̄ⲙ̄)ⲛ̄ⲧⲥⲛⲟⲟⲩⲥ.

..... ϩⲛ̄ ϩⲓⲕⲟⲛⲓⲟⲛ. (ⲧⲏⲗⲉ)ⲙⲁⲭⲟⲥ ϩⲛ̄ ⲁⲧ(ⲣⲓⲁⲛ)ⲟⲩⲡⲟⲗⲓⲥ. ⲏ(ⲥⲩⲭⲓ)ⲟⲥ ϩⲛ̄ ⲛⲉ̄ⲁⲡⲟⲗⲓⲥ ⲉⲩⲧⲩⲭⲓⲟⲥ ϩⲛ̄ ⲥⲓⲕⲓⲟⲛ. (ⲟⲩ)ⲣⲁⲛⲓⲟⲥ ϩⲛ̄ ⲗⲓⲙⲉⲛⲱⲛ. ⲧⲁⲣⲁⲕⲓⲟⲥ ϩⲛ̄ ⲁⲡⲁⲙⲓⲁ. ⲡⲁⲧⲣⲓⲕⲓⲟⲥ ϩⲛ̄ ⲗⲁⲗⲁⲧⲉⲩⲥ. ⲁⲅⲁⲑⲟⲩⲙⲓⲟⲥ ϩⲛ̄ ⲁⲙⲟⲣⲇⲓⲁⲛⲏ. ⲡⲟⲗⲩⲕⲁⲣⲡⲟⲥ ϩⲛ̄ ⲙⲏⲧⲣⲟⲡⲟⲗⲓⲥ. ⲁⲕⲁⲧⲏⲙⲓⲟⲥ ϩⲙ̄ ⲡⲁⲙⲡⲟⲛ. ϩⲏⲣⲁⲕⲗⲓⲟⲥ ϩⲙ̄ ⲃⲉⲣⲉⲥⲓⲁ. ⲑⲉⲟⲇⲱⲣⲟⲥ ϩⲛ̄ ⲟⲩⲥⲛⲛ :

ⲛⲁⲓ̈ ⲛⲉ ⲛⲁⲧⲗⲩⲕⲓⲁ ⲉⲩⲉⲓⲣⲉ ⲛ̄ⲥⲛⲁⲩ.

ⲗⲁⲱⲛ ϩⲛ̄ ⲧⲗⲩⲕⲓⲁ. ⲉⲩⲇⲏⲙⲟⲥ ϩⲙ̄ ⲡⲁⲧⲁⲣⲁ :

ⲛⲁⲓ̈ ⲇⲉ ⲛⲉ ⲛⲁⲧⲡⲁⲙⲫⲩⲗⲓⲁ ⲉⲩⲉⲓⲣⲉ ⲛ̄ⲥⲁϣϥ.

[1]..................................

[...]..................................

ⲟⲩⲉⲩⲟ...ⲥ ϩⲛ̄ ⲕⲉⲥ...ⲧ. ⲛⲁⲓ ⲛ̄ⲧⲉⲓⲙⲓⲛⲉ ⲡⲕⲁⲛⲱⲛ ϣⲱⲡ ⲙ̄ⲙⲟⲟⲩ ⲉⲣⲟϥ ⲉⲧⲣⲉⲩⲣ̄ⲕⲗⲏⲣⲓⲕⲟⲥ

= ϩⲟⲣⲟⲥ ⲃ̄ = ⲉⲡⲉⲓⲇⲏ ⲁϩⲁϩ ⲛ̄ϩⲱⲃ ϣⲱⲡⲉ ⲡⲁⲣⲁ ⲡⲕⲁⲛⲱⲛ ⲛ̄ⲧⲉⲕⲕⲗⲏⲥⲓⲁ ϩⲓⲧⲛ̄ ⲟⲩⲁⲛⲁⲅⲕⲏ ⲏ̄ ϩⲓⲧⲛ̄ ϩⲉⲛⲣⲱⲙⲉ ⲉⲩⲥⲡⲟⲩⲇⲁⲍⲉ ⲉⲕⲉϩⲱⲃ. ϩⲱⲥⲧⲉ ⲣⲱⲙⲉ ⲛⲓⲙ ⲛ̄ϩⲉⲑⲛⲓⲕⲟⲥ ϩⲙ̄ ⲡⲉⲩⲃⲓⲟⲥ ⲉⲁⲩⲉⲓ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲉⲧⲡⲓⲥⲧⲓⲥ ⲉⲁⲩⲕⲁⲑⲏⲅⲉⲓ ⲙ̄ⲙⲟⲟⲩ ⲛ̄ⲟⲩⲕⲟⲩⲓ̈ ⲛ̄ⲭⲣⲟⲛⲟⲥ... .....ⲁ.....ⲛⲁⲓ.....ⲛ̄ⲟⲩϩⲱⲃ ⲉⲛⲁ(ⲛⲟⲩϥ) ⲁⲛ ⲡⲉ ⲉⲧⲣⲉ ϩ..... ⲛ̄ⲧⲉⲓⲙⲓⲛⲉ ϣⲱⲡⲉ ϫⲓⲛ ⲡⲟⲟⲩ ⲉϩⲣⲁⲓ̈. ⲕⲁⲓ ⲅⲁⲣ ⲡⲉⲧϣϣⲉ ⲡⲉ ⲉⲧⲣⲉ ⲡⲕⲁⲧⲏⲭⲟⲩⲙⲉⲛⲟⲥ ⲣ̄ ⲟⲩⲛⲟϭ ⲛ̄ⲟⲩⲟⲉⲓϣ ⲉⲩⲕⲁⲑⲏⲅⲉⲓ ⲙ̄ⲙⲟϥ ⲙ̄ⲡⲁⲧⲉϥϫⲓⲃⲁⲡⲧⲓⲥⲙⲁ. ⲁⲩⲱ ⲙ̄ⲛ̄ⲛ̄ⲥⲁ ⲧⲣⲉϥϫⲓ ⲛ̄ⲥⲉⲇⲟⲕⲓⲙⲁⲍⲉ

[1] Lacune de plusieurs pages. (Voir la Préface.)

ⲙ̄ⲙⲟϥ. ⲡϣⲁϫⲉ ⲅⲁⲣ ⲙ̄ⲡⲁⲡⲟⲥⲧⲟⲗⲟⲥ ⲟⲩⲱⲛ̄ϩ ⲙ̄ⲙⲟϥ ⲉⲃⲟⲗ ⲉϥϫⲱⲙ̄ⲙⲟⲥ. ϫⲉ ⲛⲟⲩⲧⲱϭⲉ ⲛ̄ⲃⲣ̄ⲣⲉ ⲁⲛ ⲡⲉ. ϫⲉⲕⲁⲥ ⲛ̄ⲛⲉϥϫⲓⲥⲉ ⲛ̄ϩⲏⲧ ⲛ̄ϥϩⲉ ⲉϩⲣⲁї ⲉⲩⲕⲣⲓⲙⲁ ⲛ̄ⲧⲉ ⲡⲇⲓⲁⲃⲟⲗⲟⲥ. [. . .] . . . .
(ⲙⲁ)ⲣⲟⲩ(ⲕⲁ)ⲑⲁⲓⲣⲟⲩ ⲙ̄ⲡⲁї ⲛ̄ⲧⲉїⲙⲓⲛⲉ ⲛ̄ⲥⲉⲛⲟϫϥ ⲉⲃⲟⲗϩⲙ̄ ⲡⲉⲕⲗⲏⲣⲟⲥ. ⲡⲉⲧⲛⲁⲣ̄ⲡⲃⲟⲗ ϭⲉ ⲛ̄ⲛⲁї ϩⲱⲥ ⲉϥϯⲟⲩⲃⲉ ⲉⲧⲛⲟϭ ⲛ̄ⲥⲩⲛϩⲟⲇⲟⲥ ϩⲛ̄ ⲟⲩ ⲙⲛ̄ⲧϫⲁⲥⲓϩⲏⲧ. ⲛ̄ⲧⲟϥ ⲡⲉⲧⲛⲁⲕⲩⲛⲇⲓⲛⲉⲩⲉ ⲉⲧⲣⲉⲩⲛⲟϫϥ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲙ̄ ⲡⲉⲕⲗⲏⲣⲟⲥ :

= ϩⲟⲣⲟⲥ ⲅ̄ = ⲉⲧⲃⲉ ⲛⲉⲧϫⲓ ⲛ̄ϩⲉⲛⲥϩⲓⲙⲉ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲉⲛⲉⲩⲏⲓ ⲉⲧⲣⲉⲩϭⲱ ⲛ̄ⲙ̄ⲙⲁⲩ. ⲁ ⲧⲛⲟϭ ⲛ̄ⲥⲩⲛϩⲟⲇⲟⲥ ⲥⲧⲉ ⲡⲉⲓϩⲱⲃ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲛ̄ ⲟⲩϣⲱⲱⲧ ⲉⲃⲟⲗ. ϫⲉ ⲙ̄ⲛⲉ ⲉⲡⲓⲥⲕⲟⲡⲟⲥ ⲟⲩⲧⲉ ⲡⲣⲉⲥⲃⲩⲧⲉⲣⲟⲥ . . . .
. . . . ϩⲛ̄ . . . . ϩⲩⲡⲟ . . . . ⲣⲟⲟⲩ :

= ϩⲟⲣⲟϩ ⲇ̄ = ⲟⲩⲉⲡⲓⲥⲕⲟⲡⲟⲥ ⲇⲉ ⲟⲛ ⲉⲩⲛⲁⲕⲁⲑⲓⲥⲧⲁ ⲙ̄ⲙⲟϥ. ⲡⲉⲧϣϣⲉ ⲙⲉⲛ ⲡⲉ ⲉⲧⲣⲉ ⲟⲩⲟⲛ ⲛⲓⲙ ⲉⲧ ϩⲛ̄ ⲧⲉⲡⲁⲣⲭⲓⲁ ⲉⲓ ϣⲁⲛⲧⲟⲩⲕⲁⲑⲓⲥⲧⲁ ⲙ̄ⲙⲟϥ. ⲉϣⲱⲡⲉ ⲇⲉ ⲡϩⲱⲃ ⲙⲟⲕϩ̄ ⲉⲧⲃⲉ ⲟⲩⲁⲛⲁⲅⲕⲏ ⲉⲥϩⲓϫⲱⲟⲩ ⲏ̂ ⲉⲧⲃⲉ ⲡⲇⲓⲁⲥⲧⲏⲙⲁ ⲛ̄ⲧⲉϩⲓⲏ. ⲧⲁⲛⲁⲅⲕⲏ ⲧⲉ ⲉⲧⲣⲉ ϣⲟⲙ̄ⲛⲧ ⲛ̄ⲉⲡⲓⲥⲕⲟⲡⲟⲥ ⲥⲱⲟⲩϩ ⲉⲩⲙⲁ ⲛ̄ⲟⲩⲱⲧ. ⲉⲣⲉ ⲛ̄ⲉⲡⲓⲥⲕⲟⲡⲟⲥ [. . . . .] ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲉⲧⲛ̄ⲥⲉⲥⲟⲟⲩϩ ⲁⲛ ⲯⲩⲫⲓⲍⲉ ⲛ̄ⲙ̄ⲙⲁⲩ ⲁⲩⲱ ⲉⲩⲥⲏⲛⲏⲛⲉⲓ[1] ϩⲓⲧⲛ̄ ⲛⲉⲩⲥϩⲁї. ⲧⲟⲧⲉ ⲛ̄ⲥⲉ ⲣ̄ ⲧⲉⲭⲓⲣⲟⲇⲟⲛⲓⲁ. ⲡⲧⲁϫⲣⲟ ⲇⲉ ⲛ̄ⲛⲉϩⲃⲏⲩⲉ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲉⲧϣⲱⲡⲉ ϩⲛ̄ ⲧⲟⲩⲉⲓ ⲛ̄ⲛ̄ⲉⲡⲁⲣⲭⲓⲁ ⲉⲩⲉⲧⲁϫⲣⲟϥ ϩⲓⲧⲙ̄ ⲡⲉⲡⲓⲥⲕⲟⲡⲟⲥ ⲛ̄ⲧⲙⲏⲧⲣⲟⲡⲟⲗⲓⲥ :

= ϩⲟⲣⲟⲥ ⲉ̄ = ⲉⲧⲃⲉ ⲛⲉⲧⲟⲩⲛⲁⲕⲁⲁⲩ ϩⲓⲃⲟⲗ ⲛ̄ⲥⲉϣⲱⲡⲉ ⲛ̄ⲁⲕⲟⲓⲛⲱⲛⲏⲧⲟⲥ ϩⲓⲧⲛ̄ ⲛ̄ⲉⲡⲓⲥⲕⲟⲡⲟⲥ ⲛ̄ⲧⲟⲩⲉⲓ ⲧⲟⲩⲉⲓ ⲛ̄ⲛ̄ⲉⲡⲁⲣⲭⲓⲁ ⲉⲓⲧⲉ ϩⲙ̄ ⲡⲉⲕⲗⲏⲣⲟⲥ ⲉⲓⲧⲉ ϩⲙ̄

[1] Lire : ⲉⲩⲥⲩⲛⲁⲓⲛⲉⲓ.

ⲡⲧⲁⲅⲙⲁ ⲙ̄ⲡⲗⲁⲟⲥ. ⲡⲉⲧⲡⲣⲉⲡⲉⲓ ⲁⲛ ⲡⲉ ϩⲱⲥⲧⲉ ⲛⲉⲧⲉⲣⲉ ϩⲟⲓⲛⲉ ⲛⲁⲛⲟϫⲟⲩ ⲉⲃⲟⲗ ⲉⲧⲙ̄ⲧⲣⲉ ϩ̄ⲛ̄ⲕⲟⲟⲩⲉ ϫⲓⲧⲟⲩ ⲉϩⲟⲩⲛ. ⲙⲁⲣⲉ ⲡⲉⲡⲓⲥⲕⲟⲡⲟⲥ ϫⲟⲟⲩ ⲛ̄ϥϩ(ⲉⲧ)ϩⲱⲧ ⲉⲣ(ⲟⲟⲩ). ⲉⲧⲃⲉ ⲟⲩ̂ ⲛ̄ϩⲱ(ⲃ ⲁⲩ)ⲕⲁⲧⲏⲩⲧⲛ̄ ϩⲓⲃⲟⲗ ⲁⲩⲣ̄ ⲧⲏⲩⲧⲛ̄ ⲛ̄ⲁⲡⲟⲥⲩⲛⲁⲅⲱⲅⲟⲥ. ⲙⲏ̄ ⲉⲧⲃⲉ ⲟⲩⲙⲛ̄ⲧϩⲏⲧϣⲏⲙ ⲏ̄ ⲟⲩϯⲧⲱⲛ ⲏ̄ ⲉⲧⲃⲉ ⲟⲩⲗⲟⲓϭⲉ ⲛ̄ⲧⲉ ⲡⲉⲡⲓⲥⲕⲟⲡⲟⲥ. ϫⲉⲕⲁⲥ ⲉⲣⲉ ⲡϩⲱⲃ ⲛⲁϣⲱⲡⲉ ϩ̄ⲛ̄ ⲟⲩⲉⲝⲉⲧⲁⲥⲓⲥ ⲉⲥⲟⲣ̄ϫ̄. ⲁⲥⲣ̄ⲁⲛⲁⲛ ⲇⲉ ϫⲉ ⲟⲩϩⲱⲃ ⲉⲛⲁⲛⲟⲩϥ ⲡⲉ ⲉⲧⲣⲉ ϩ̄ⲛ̄ⲥⲩⲛϩⲟⲇⲟⲥ ϣⲱⲡⲉ ⲛ̄ⲥⲟⲡⲥⲛⲁⲩ ⲧⲉⲣⲟⲙⲡⲉ ϩ̄ⲛ̄ ⲧⲟⲩⲉⲓ ⲧⲟⲩⲉⲓ ⲛ̄ⲛⲉⲡⲁⲣⲭⲓⲁ. ϫⲉⲕⲁⲥ ⲉⲣⲉ ⲛ̄ⲉⲡⲓⲥⲕⲟⲡⲟⲥ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲛ̄ⲛⲉⲡⲁⲣⲭⲓⲁ ⲛⲁⲥⲱⲟⲩϩ ⲉⲛⲉⲩⲉⲣⲏⲩ. ⲛ̄ⲥⲉϣⲓⲛⲉ ⲛ̄ⲥⲁ ϩ̄ⲛ̄ⲍⲏⲧⲏⲙⲁ ⲛ̄ⲧⲉⲓⲙⲓⲛⲉ. ⲁⲩⲱ ⲛ̄ⲧⲉ ⲛ̄ⲛ̄ⲧⲁⲩϣⲁϫⲉ ⲛ̄ⲥⲁ ⲡⲉⲡⲓⲥⲕⲟⲡⲟⲥ ϩⲟⲙⲟⲗⲟⲅⲟⲩⲙⲉⲛⲟⲥ ⲟⲩⲱⲛ̄ϩ̄ ⲉⲃⲟⲗ [...] ⲉⲟⲩⲟⲛ ⲛⲓⲙ. ϩⲱⲥ ⲁⲩⲕⲁⲁⲩ ϩⲓⲃⲟⲗ ⲉⲩⲗⲟⲅⲱⲥ ⲉⲩϭⲉⲉⲧ ⲛ̄ⲧⲉⲓϩⲉ. ϣⲁⲛⲧⲉ ⲧⲕⲟⲓⲛⲱⲧⲏⲥ ⲛ̄ⲛⲉⲡⲓⲥⲕⲟⲡⲟⲥ ⲏ̄ ⲛ̄ⲧⲟϥ ⲛ̄ⲧⲉ ⲡⲉⲡⲓⲥⲕⲟⲡⲟⲥ ⲉⲧⲙ̄ⲙⲁⲩ ϯ ⲛⲁⲩ ⲛ̄ⲟⲩⲯⲏⲫⲓⲥⲙⲁ ⲙ̄ⲙⲛ̄ⲧϣⲉⲛϩⲧⲏⲃ ⲛ̄ϥⲕⲱ ⲛⲁⲩ ⲉⲃⲟⲗ. ⲛ̄ⲥⲩⲛϩⲟⲇⲟⲥ ⲇⲉ ⲙⲁⲣⲟⲩ ϣⲱⲡⲉ ⲛ̄ⲧⲉⲓϩⲉ. ⲟⲩⲉⲓ ⲙⲉⲛ ϩⲁⲑⲏ ⲙ̄ⲡⲉϩⲙⲉ ⲛ̄ϩⲟⲟⲩ. ϫⲉⲕⲁⲥ ϩ̄ⲙ̄ ⲡⲧⲣⲉⲩϥⲓ ⲙ̄ⲙⲛ̄ⲧϩⲏⲧϣⲏⲙ ⲛⲓⲙ ⲛ̄ⲥⲁⲃⲟⲗ ⲙ̄ⲙⲟⲟⲩ ⲉⲩⲧⲁⲗⲟ ⲉϩⲣⲁ̈ⲓ ⲙ̄ⲡⲇⲱⲣⲟⲛ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ ⲙ̄ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ. ⲧⲥⲩⲛϩⲟⲇⲟⲥ ⲇⲉ ⲙ̄ⲙⲉϩⲥⲛ̄ⲧⲉ ⲙⲁⲣⲉⲥ ϣⲱⲡⲉ ⲙ̄ⲡⲕⲱⲧⲉ ⲙ̄ⲡⲑⲉⲛⲟⲡⲉⲣⲟⲛ[1] :

= ϩⲟⲣⲟⲥ ϛ = ⲛ̄ⲥⲱⲛ̄ⲧ ⲛ̄ⲁⲣⲭⲁⲓⲟⲛ ⲙⲁⲣⲟⲩϣⲱⲡⲉ ⲉⲩⲙⲏⲛ ⲉⲃⲟⲗ. ⲛⲁ̈ⲓ ⲉⲧ ϩ̄ⲛ̄ ⲕⲏⲙⲉ ⲁⲩⲱ ⲧⲗⲓⲃⲩⲏ ⲙⲛ̄ ⲧⲡⲉⲛⲧⲁⲡⲟⲗⲓⲥ. ϩⲱⲥⲧⲉ ⲡⲉⲡⲓⲥⲕⲟⲡⲟⲥ ⲛ̄ⲣⲁⲕⲟⲧⲉ ⲛ̄ϥϣⲱⲡⲉ ⲉⲩⲛ̄ⲧϥ̄ ⲉⲝⲟⲩⲥⲓⲁ ⲙ̄ⲙⲁⲩ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲉⲛⲁ̈ⲓ ⲧⲏⲣⲟⲩ. ⲉⲡⲉⲓⲇⲏ ⲡⲥⲱⲛ̄ⲧ ⲡⲉ ⲡⲁ̈ⲓ ⲛ̄ⲛⲉⲡⲓⲥⲕⲟⲡⲟⲥ

[1] Lire : ⲙ̄ⲡⲫⲑⲓⲛⲟⲡⲱⲣⲟⲛ

ⲚϨⲢⲰⲘⲈ. ϨⲞⲘⲀⲒⲞⲤ ⲞⲚ ⲠⲀⲦⲀⲚⲦⲒⲞⲬⲒⲀ ⲀⲨⲰ ⲠⲔⲈⲤⲈⲈⲠⲈ ⲚⲈⲠⲀⲢⲬⲒⲀ. ⲘⲘⲚⲦⲚⲞϬ ⲘⲀⲢⲞⲨϨⲀⲢⲈϨ ⲈⲢⲞⲞⲨ ϨⲚ ⲦⲈⲔⲔⲖⲎⲤⲒⲀ. ⲠⲈⲒⲔⲈⲦ ⲆⲈ ⲘⲀⲢⲈϤϢⲰⲠⲈ ⲈϤⲞⲨⲞⲚϨ ⲈⲂⲞⲖ. ϪⲈ ⲈϢⲰⲠⲈ ⲈⲢϢⲀⲚ ⲞⲨⲀ ⲢⲈⲠⲒⲤⲔⲞⲠⲞⲤ ⲬⲰⲢⲒⲤ ⲠⲚⲞϬ ⲚⲈⲠⲒⲤⲔⲞⲠⲞⲤ ⲚⲦⲈⲠⲀⲢⲬⲒⲀ ⲈⲦⲈ ⲠⲀⲢⲬⲎⲈⲠⲒⲤⲔⲞⲠⲞⲤ ⲠⲈ[1] . . . .

. . . .

. . . .

. . . .

. . . .

[ⲘⲌ] ⲂⲞⲖϨⲒⲦⲞⲞⲦϤ ⲚⲈⲦϨⲘ ⲘⲠⲎⲨⲈ ⲘⲚ ⲚⲈⲦϨⲒϪⲘ ⲠⲔⲀϨ. ⲠⲈⲚⲦⲀϤⲈⲒ ⲈⲠⲔⲞⲤⲘⲞⲤ ⲈⲦⲂⲈ ⲠⲞⲨϪⲀⲒ ⲚⲚ-

---

TEXTE DE TURIN.

[ⲢⲔ] ⲦⲤⲨⲚϨⲞⲆⲞⲤ ⲚⲚⲒⲔⲀⲒⲀ. ⲈⲦⲂⲈ ⲦⲠⲒⲤⲦⲒⲤ ⲈⲦⲞⲨⲞϪ. ⲦⲠⲒⲤⲦⲒⲤ ⲚⲦⲀⲨⲤⲘⲚⲦⲤ ⲈⲂⲞⲖϨⲒⲦⲚ ⲐⲀⲄⲒⲀ ⲚⲤⲨⲚϨⲞⲆⲞⲤ. ⲦⲚⲠⲒⲤⲦⲈⲨⲈ ⲈⲨⲚⲞⲨⲦⲈ ⲚⲞⲨⲰⲦ. ⲠⲈⲒⲰⲦ ⲠⲠⲀⲚⲦⲞⲔⲢⲀⲦⲰⲢ. ⲠⲢⲈϤⲦⲀⲘⲒⲞ ⲚⲚⲈⲦⲚⲚⲀⲨ ⲈⲢⲞⲞⲨ. ⲘⲚ ⲚⲈⲦⲈ ⲚⲦⲚⲚⲀⲨ ⲈⲢⲞⲞⲨ ⲀⲚ. ⲀⲨⲰ ⲞⲨϪⲞⲈⲒⲤ ⲚⲞⲨⲰⲦ ⲒⲤ (ⲠⲈⲬⲤ) ⲠϢⲎⲢⲈ ⲘⲠⲚⲞⲨⲦⲈ. ⲈⲀⲨϪⲠⲞϤ ⲘⲘⲞⲚⲞⲄⲈⲚⲎⲤ ⲈⲂⲞⲖϨⲘ ⲠⲈⲒⲰⲦ. ⲈⲦⲈ ⲠⲀⲒ ⲠⲈ ϪⲈ ⲈⲂⲞⲖϨⲚ ⲦⲞⲨⲤⲒⲀ ⲘⲠⲈⲒⲰⲦ. ⲞⲨⲚⲞⲨⲦⲈ ⲈⲂⲞⲖϨⲚ ⲞⲨⲚⲞⲨⲦⲈ. ⲞⲨⲞⲨⲞⲈⲒⲚ ⲈⲂⲞⲖϨⲚ ⲞⲨⲞⲨⲞⲈⲒⲚ. ⲞⲨⲚⲞⲨⲦⲈ ⲘⲘⲈ ⲈⲂⲞⲖϨⲚ ⲞⲨⲚⲞⲨⲦⲈ ⲘⲘⲈ. ⲈⲚⲦⲀⲨϪⲠⲞϤ. ⲚⲦⲀⲨⲦⲀⲘⲒⲞϤ ⲀⲚ. ⲞⲨϨⲞⲘⲞⲞⲨⲤⲒⲞⲚ ⲠⲈ ⲘⲚ ⲠⲈϤⲈⲒⲰⲦ. ⲠⲀⲒ ⲚⲦⲀ ⲠⲔⲀ ⲚⲒⲘ ϢⲰⲠⲈ ⲈⲂⲞⲖϨⲒⲦⲞⲞⲦϤ. ⲚⲈⲦ ϨⲚ ⲘⲠⲎⲨⲈ ⲘⲚ ⲚⲈⲦϨⲒϪⲘ ⲠⲔⲀϨ. [ⲢⲔⲀ] ⲠⲀⲒ ⲈⲦⲂⲎⲎⲦⲚ

[1] Autre longue lacune. (Voir la Préface et le chapitre premier.

ρωмє єλϥφορєι ⲛ̄ογcλρ̄ⲝ. λϥϣ̄π̄ϩιcє λγω λϥмογ. λϥτωογⲛ ϩ̄м̄ πмєϩ ϣомⲛ̄т ⲛ̄ϩοογ. λϥвωк єϩρλї м̄πнγє. λϥϩмοοc ϩι τογⲛλм м̄πєιωт. πλї єтⲛнγ єκριⲛє ⲛ̄ⲛєтонϩ̄ мⲛ̄ ⲛєтмοογт. λγω т̄ⲛ̄πιcтєγє єπєπⲛ̄λ̄ єтογλλв ⲛ̄ρєϥтλⲛϩο. πєтⲛнγ євολϩιт̄м̄ πєιωт :

ⲛєтϫωммοc ϫє λγογοєιϣ ϣωπє м̄πϣнρє ϣοοπ λⲛ. λγω ϫє ⲛ̄тλϥ ϣωπє євολϩ̄м̄ πєтє ⲛ̄ϥϣοοπ λⲛ ⲏ̄ євολϩⲛ̄ κє ογcιλ. ⲏ̄ ϫє ϣλϥϣιвє ⲏ̄ ϫє ϣλϥπωωⲛє ⲛ̄ϭι πϣнρє м̄πⲛογтє. ⲛєт ϫω ϭє ⲛ̄ⲛλї ⲛ̄тєїмιⲛє ткλθολικн λγω ⲛ̄λποcтολικн єκκλнcιλ πωρ̄ϫ̄ м̄мοογ євολ. λγω cєιρє м̄мοογ ⲛ̄ϣм̄мο єтπιcтιc єтογλλв ⲛ̄тλcϣωπє

λⲛοⲛ ⲛ̄ρωмє. λγω єтвє πєⲛογϫλι λϥєїєπєcнт. λϥρ̄cλρ̄ⲝ. λϥϣ̄π̄ϩιcє. λγω λϥмογ. λγω λϥтωογⲛ ϩ̄м̄ πмєϩϣомⲛ̄т ⲛ̄ϩοογ. λγω λϥвωк єϩρλї ємπнγє. єϥⲛнγ є+ϩλπ єογοⲛ ⲛιм єтонϩ̄ мⲛ̄ ⲛєтмοογт. λγω πϩλгιοⲛ м̄πⲛ̄λ̄

ⲛλї λє єтϫωм̄мοc ϫє ϥϣοοπ ⲛ̄ογογοєιϣ ⲛ̄ϥϣοοπ λⲛ ⲛ̄κєογοєιϣ. ϫє м̄πλтογмλcт̄ϥ̄ ⲛ̄ϥϣοοπ λⲛ. ⲏ̄ ϫє ⲛ̄тλϥϣωπє євολϩ̄ⲛ̄ ⲛєтє ⲛ̄-cєϣοοπ λⲛ. ⲏ̄ євολϩ̄ⲛ̄ κє ϩγποcтλcιc. ⲏ̄ євολ-ϩⲛ̄ κєογcιλ. єγϫωм̄мοc єπϣнρє м̄πⲛογтє ϫє ϣλϥπωωⲛє. λγω ϣλϥϣιвє. ⲛλї cєλⲛλθє-мλтιζє (sic) ⲛ̄ϭι ткλθολικн ⲛ̄λποcтολικн ⲛ̄-єκκλнcιλ євολϩ̄ⲛ̄ тєї [ρ̄κ̄в̄] πιcтιc єтογλλв. тλї ⲛ̄тλγ c̄мⲛ̄т̄c̄ ϩ̄ⲛ̄ ⲛικλιλ тπολιc ϩιт̄ⲛ̄ ⲛєⲛ

ϩⲛ̄ ⲛⲓⲕⲁⲓⲁ ⲧⲡⲟⲗⲓⲥ. ⲧⲁï ⲛ̄ⲧⲁ ⲛ̄ⲛⲉⲓⲟⲧⲉ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ ⲕⲁⲁⲥ ⲉϩⲣⲁï. ϫⲉⲕⲁⲥ ⲉⲣⲉ ⲟⲩⲟⲛ ⲛⲓⲙ ⲛⲁ ϣⲱⲡⲉ ⲉⲩⲧⲁϫⲣⲏⲩ ⲉϩⲣⲁï ⲉϫⲱⲥ :

ⲧⲥⲩⲛϩⲟⲇⲟⲥ ⲛ̄ⲧⲁⲥ ϣⲱⲡⲉ ϩⲛ̄ ⲧⲥⲩⲙⲫⲱⲛⲓⲁ ⲛ̄ⲛ̄ⲉⲡⲓⲥⲕⲟⲡⲟⲥ. ⲛ̄ⲧⲁⲩⲥⲱⲟⲩϩ ⲉⲛⲉⲩⲉⲣⲏⲩ ϩⲛ̄ ⲧⲉⲓϩⲟⲙⲟⲗⲟⲅⲓⲁ ⲛ̄ⲟⲩⲱⲧ. ⲉⲩⲉⲓⲣⲉ ⲛ̄ϩⲟⲩⲟ ⲉϣⲙ̄ⲛ̄ⲧϣⲉⲙ̄ⲛ̄ⲧϣⲙⲏⲛ ⲛ̄ⲉⲡⲓⲥⲕⲟⲡⲟⲥ. ⲛ̄ⲧⲁⲩⲥⲱⲟⲩϩ [ⲙ̄ⲙⲏ] ⲉⲃⲟⲗϩⲛ̄ ⲧⲟⲓⲕⲟⲩⲙⲉⲛⲏ ⲧⲏⲣⲥ̄ :

ⲉⲧⲉⲓ ⲇⲉ ⲕⲁⲧⲁ ⲧⲁⲕⲟⲗⲟⲩⲑⲓⲁ ⲛ̄ⲧⲡⲓⲥⲧⲓⲥ. ⲛ̄ⲧⲁⲩϩⲟⲙⲟⲗⲟⲅⲉⲓ ⲙ̄ⲙⲟⲥ ϩⲛ̄ ⲟⲩϩⲏⲧ ⲛ̄ⲟⲩⲱⲧ. ⲧⲛ̄ⲥⲧⲟ ⲉⲃⲟⲗ ⲛ̄ⲧⲡⲓⲥⲧⲓⲥ ⲛ̄ⲥⲁⲃⲉⲗⲗⲓⲟⲥ. ⲡⲁï ⲉⲧϫⲱⲙ̄ⲙⲟⲥ ⲉⲡⲉⲓⲱⲧ ⲙⲛ̄ ⲡϣⲏⲣⲉ ⲙⲛ̄ ⲡⲉⲡ̄ⲛ̄ⲁ̄ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ ϫⲉ ⲟⲩϩⲩⲡⲟⲥⲧⲁⲥⲓⲥ ⲛ̄ⲟⲩⲱⲧ ⲡⲉ. ⲛⲁï ⲅⲁⲣ ⲛ̄ⲧⲉïⲙⲓⲛⲉ ⲥⲉⲡⲗⲁⲛⲁ.

ⲉⲓⲟⲧⲉ. ⲉⲁⲩⲥ̄ⲙⲛ̄ⲧⲥ̄ ⲡⲣⲟⲥ ⲟⲩⲟⲩⲟⲉⲓⲛ ⲛ̄ⲛⲁⲕⲁⲓⲣⲉⲟⲥ[1] ⲉⲧⲣⲉⲩⲉⲓⲙⲉ ⲉⲛϣⲁϫⲉ ⲛ̄ⲧⲁⲩϩⲟⲙⲟⲗⲟⲅⲉⲓ ⲙ̄ⲙⲟⲟⲩ ⲛ̄ϩⲏⲧⲥ̄ ⲉⲃⲟⲗϩⲓⲧⲛ̄ ⲛ̄ⲉⲡⲓⲥⲕⲟⲡⲟⲥ ⲉⲩⲟ̂ ⲛ̄ϩⲟⲩⲟ̂ ⲉⲧⲏⲡⲉ ⲛ̄ϣⲙ̄ⲧϣⲉⲙ̄ⲛ̄ⲧϣⲙⲏⲛ. ⲙⲁⲗⲗⲟⲛ ⲇⲉ ⲟⲩⲥⲩⲛϩⲟⲇⲟⲥ ⲛ̄ⲧⲟⲓⲕⲟⲩⲙⲉⲛⲏ ⲧⲉ.

. . . ⲇⲉ ⲉⲩⲟⲩⲏϩ ⲛ̄ⲥⲁ ⲧⲡⲓⲥⲧⲓⲥ ⲛ̄ⲧⲁⲥⲣ̄ϣⲣ̄ⲡ̄ⲥ̄ⲙⲛ̄ⲧⲥ̄. ⲧⲛ̄ⲁⲛⲁⲑⲉⲙⲁⲧⲓⲍⲉ ⲛ̄ⲧⲡⲓⲥⲧⲓⲥ ⲛ̄ⲥⲁⲃⲉⲗⲗⲓⲟⲥ. ⲧⲁï ⲉⲧϫⲱⲙⲙⲟⲥ ϫⲉ ⲡⲁï ⲡⲉ ⲡⲉⲓⲱⲧ ⲙⲛ̄ ⲡϣⲏⲣⲉ ⲙⲛ̄ ⲡϩⲁⲅⲓⲟⲛ ⲙ̄ⲡ̄ⲛ̄ⲁ̄.

ϥⲥⲟⲣ̄ⲙ̄ ⲅⲁⲣ ⲉϥϫⲱⲙ̄ⲙⲟⲥ ϫⲉ ⲡⲉⲓⲱⲧ ⲛ̄ⲧⲟϥ ⲡⲉ

[1] Lire : ⲁⲕⲉⲣⲁⲓⲟⲥ

ⲉⲩϫⲱⲙ̄ⲙⲟⲥ ϫⲉ ⲡⲉⲓⲱⲧ ⲡⲉ ⲉϥⲟ̂ ⲛ̄ϣⲏⲣⲉ ⲁⲩⲱ ϫⲉ ⲡϣⲏⲣⲉ ⲡⲉ ⲉϥⲟ̂ ⲛ̄ⲉⲓⲱⲧ. ϩⲟⲙⲁⲓⲟⲥ ⲡⲉⲡ̅ⲛ̅ⲁ̅ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ. ⲉⲩϫⲱⲙ̄ⲙⲟⲥ ϫⲉ ⲟⲩⲡⲣⲟⲥⲱⲡⲟⲛ ⲛ̄ⲟⲩⲱⲧ ⲡⲉ ⲉϥⲟ̂ ⲛ̄ϣⲟⲙ̄ⲛ̄ⲧ ⲛ̄ⲣⲁⲛ. ⲛⲁϊ ⲇⲉ ⲉⲩϫⲱⲙ̄ⲙⲟⲟⲩ ⲁⲩⲟⲩⲱⲛ̄ϩ ⲉⲃⲟⲗ ϫⲉ ϩⲛ̄ϣⲙ̄ⲙⲟ ⲛⲉ ⲉⲧⲡⲓⲥⲧⲓⲥ ⲉⲧⲥⲟⲩⲧⲱⲛ. ⲁⲛⲟⲛ ⲇⲉ ⲧⲛ̄ϩⲟⲙⲟⲗⲟⲅⲉⲓ ⲙ̄ⲡⲉⲓⲱⲧ ⲉⲡⲉⲓⲱⲧ ⲡⲉ ⲁⲩⲱ ⲡϣⲏⲣⲉ ⲉⲡϣⲏⲣⲉ ⲡⲉ ⲁⲩⲱ ⲡⲉⲡ̅ⲛ̅ⲁ̅ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ ⲉⲡⲉⲡ̅ⲛ̅ⲁ̅ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ ⲡⲉ. ϣⲟⲙ̄ⲛ̄ⲧ ⲛ̄ⲣⲁⲛ ϣⲟⲙⲛ̄ⲧⲉ ⲛ̄ϩⲩⲡⲟⲥⲧⲁⲥⲓⲥ. ⲟⲩⲙ̄ⲛ̄ⲧⲉⲣⲟ ⲛ̄ⲟⲩⲱⲧ. ⲟⲩⲟⲩⲥⲓⲁ ⲛ̄ⲟⲩⲱⲧ. ⲟⲩⲙ̄ⲛ̄ⲧⲛⲟⲩⲧⲉ ⲛ̄ⲟⲩⲱⲧ. ⲟⲩⲉⲛⲉⲣⲅⲓⲁ ⲛ̄ⲟⲩⲱⲧ :

ⲉⲧⲉⲓ ⲇⲉ ⲧⲛ̄ⲥⲧⲟ ⲉⲃⲟⲗ ⲛ̄ⲧⲡⲓⲥⲧⲓⲥ ⲛ̄ⲫⲱⲧⲓⲛⲟⲥ. ⲧⲉⲧϫⲱⲙ̄ⲙⲟⲥ ϫⲉ ϩⲁⲑⲏ ⲙ̄ⲡⲁⲧⲉ ⲡⲥⲱⲧⲏⲣ ϣⲱⲡⲉ ⲉⲃⲟⲗϩⲙ̄ ⲙⲁⲣⲓⲁ ⲛ̄ϥϣⲟⲟⲡ ⲁⲛ. ⲁⲗⲗⲁ ⲡⲉϥϫⲱⲙ̄ⲙⲟⲥ

ⲡϣⲏⲣⲉ. ⲁⲩⲱ ⲡϣⲏⲣⲉ ⲛ̄ⲧⲟϥ ⲡⲉ ⲡⲉⲓⲱⲧ. ⲁⲩⲱ ⲛ̄ⲧⲉⲓϩⲉ ⲟⲛ ⲡⲉ ⲡϩⲁⲅⲓⲟⲛ ⲙ̄ⲡ̅ⲛ̅ⲁ̅. ϩⲱⲥⲇⲉ ⲟⲩⲡⲣⲟⲥⲱⲡⲟⲛ ⲛ̄ⲟⲩⲱⲧ ⲡⲉ ⲡⲉⲓϣⲟⲙ̄ⲛ̄ⲧ [ⲣ̅ⲕ̅ⲅ̅] ⲛ̄ⲣⲁⲛ. ⲛⲁϊ ⲉϩⲉⲛϣ̄ⲙ̄ⲙⲟ ⲛⲉ ⲉⲧⲡⲓⲥⲧⲓⲥ. ⲡⲉⲓⲱⲧ ⲅⲁⲣ ⲧⲛ̄ⲥⲟⲟⲩⲛ ⲙ̄ⲙⲟϥ ⲛ̄ⲉⲓⲱⲧ. ⲁⲩⲱ ⲡϣⲏⲣⲉ ⲉϥⲟ̂ ⲛ̄ϣⲏⲣⲉ. ⲁⲩⲱ ⲡϩⲁⲅⲓⲟⲛ ⲙ̄ⲡ̅ⲛ̅ⲁ̅. ⲟⲩⲙ̄ⲛ̄ⲧⲉⲣⲟ ⲛ̄ⲟⲩⲱⲧ. ⲟⲩⲟⲩⲥⲓⲁ ⲛ̄ⲟⲩⲱⲧ.

ⲉⲧⲓ ⲇⲉ ⲟⲛ ⲧⲛ̄ⲁⲛⲁⲑⲉⲙⲁⲧⲓⲍⲉ ⲛ̄(ⲧⲡⲓⲥⲧⲓⲥ) ⲙ̄ⲫⲟⲧⲓⲛⲟⲥ ⲧⲁϊ ⲉⲧϫⲱⲙ̄ⲙⲟⲥ ϫⲉ ⲛ̄ⲧⲁ ⲡϣⲏⲣⲉ ϣⲱⲡⲉ ϫⲓⲛ ⲙⲁⲣⲓⲁ ⲉⲡⲓⲥⲁ. ⲉⲛⲉϥϣⲟⲟⲡ ⲇⲉ ⲁⲛ ϩⲁⲑⲏ ⲙ̄ⲡⲁϊ.

ϫⲉ ⲁ ⲧⲉⲅⲣⲁⲫⲏ ⲙⲉⲛ ⲡⲣⲟⲫⲏⲧⲉⲩⲉ ⲉⲧⲃⲏⲏⲧϥ̄. ⲛ̄ⲧⲁϥϣⲱⲡⲉ ⲇⲉ ⲡⲉϫⲁⲩ ⲙ̄ⲡⲉⲟⲩⲟⲉⲓϣ ⲛ̄ⲧⲁⲥϫⲡⲟϥ :

[ⲙ̄ⲑ̄] ⲡⲉⲓⲕⲟⲟⲩⲉ ϩⲛ̄ϣⲙ̄ⲙⲟ ⲡⲉ ⲉⲧⲡⲓⲥⲧⲓⲥ ⲉⲧⲥⲟⲩⲧⲱⲛ. ⲡϣⲏⲣⲉ ⲅⲁⲣ ϣⲟⲟⲡ ⲙⲛ̄ ⲡⲉⲓⲱⲧ ⲛ̄ⲟⲩⲟⲉⲓϣ ⲛⲓⲙ. ⲕⲁⲧⲁⲑⲉ ⲉⲧⲥⲏϩ ϩⲛ̄ ⲛⲉⲅⲣⲁⲫⲟⲟⲩⲉ. ⲁⲩⲱ ⲙ̄ⲡⲉ ⲟⲩⲟⲉⲓϣ ϣⲱⲡⲉ ⲙ̄ⲡϣⲏⲣⲉ ϣⲟⲟⲡ ⲁⲛ. ⲁⲗⲗⲁ ⲡⲉⲓⲱⲧ ⲙⲛ̄ ⲡϣⲏⲣⲉ ϣⲟⲟⲡ ⲛ̄ⲟⲩⲟⲉⲓϣ ⲛⲓⲙ. ⲁⲩⲱ ⲡϣⲏⲣⲉ ⲙⲛ̄ ⲡⲉⲓⲱⲧ. ⲟⲩⲁⲧϭⲟⲙ ⲅⲁⲣ ⲡⲉ ⲉⲧⲣⲉ ⲡⲉⲓⲱⲧ ϭⲱ ⲛ̄ⲟⲩⲟⲉⲓϣ (sic) ⲭⲱⲣⲓⲥ ⲡϣⲏⲣⲉ ⲁⲩⲱ ⲛ̄ⲥⲉⲙⲟⲩⲧⲉ ⲉⲣⲟϥ ⲙ̄ⲛ̄ⲛ̄ⲥⲁ ⲟⲩⲟⲩⲟⲉⲓϣ ϫⲉ ⲉⲓⲱⲧ ⲕⲁⲧⲁ ⲟⲩⲡⲣⲟⲕⲟⲡⲏ. ⲁⲗⲗⲁ ϥϣⲟⲟⲡ ⲛ̄ⲟⲩⲟⲉⲓϣ ⲛⲓⲙ ⲛ̄ϭⲓ ⲡⲉⲓⲱⲧ ⲁⲩⲱ ϥϣⲟⲟⲡ ⲛ̄ϭⲓ ⲡϣⲏⲣⲉ ⲛ̄ⲟⲩⲟⲉⲓϣ ⲛⲓⲙ ⲕⲁⲧⲁ ⲑⲉ ⲛ̄ⲧⲁⲛ-

---

ⲁⲗⲗⲁ ⲉⲁⲩϣ̄ⲣⲡ̄ϣⲁϫⲉ ⲙⲉⲛ ⲉⲣⲟϥ ϩⲛ̄ ⲛ̄ϣⲣⲡ̄ ⲛ̄ⲧⲱϣ ϩⲛ̄ ⲛⲉⲅⲣⲁⲫⲏ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ. ⲛ̄ⲧⲟⲟⲩ ⲇⲉ ⲉⲩϫⲱⲙ̄ⲙⲟⲥ ϫⲉ ⲛ̄ⲧⲁϥϣ(ⲱ)ⲡⲉ ϫⲓⲛ ⲙⲁⲣⲓⲁ ⲉⲡⲓⲥⲁ ⲟⲩⲁⲁϥ ⲕⲁⲧⲁ ⲧⲉϥⲙ̄ⲛ̄ⲧⲛⲟⲩⲧⲉ.

ⲛⲁⲓ̈ ⲇⲉ ⲧⲛ̄ⲥⲟⲟⲩⲛ ⲙ̄ⲙⲟⲟⲩ ⲉⲩⲟ̂ ⲛ̄ϣⲙ̄ⲙⲟ ⲉⲧⲡⲓⲥⲧⲓⲥ. ⲡϣⲏⲣⲉ ⲅⲁⲣ ϣⲟⲟⲡ ⲉϥ ⲙⲛ̄ ⲡⲉϥⲉⲓⲱⲧ. ⲛ̄ⲟⲩⲟⲉⲓϣ ⲛⲓⲙ. ⲛ̄ⲧⲉⲣⲉϥϫⲟϥ ⲛⲉϥϣⲟⲟⲡ ⲡⲉ. ⲁⲩⲱ ⲛⲉϥ ⲙⲛ̄ ⲡⲉϥⲉⲓⲱⲧ [ⲣ̄ⲕ̄ⲁ̄]........................

ⲛ̄ⲟⲩⲟⲉⲓϣ ⲁϥϣⲟⲟⲡ ⲁⲛ ⲛ̄ϭⲓ ⲡϣⲏⲣⲉ. ⲁⲗⲗⲁ ⲛ̄ⲟⲩⲟⲉⲓϣ ⲛⲓⲙ (ⲡ)ⲉⲓⲱⲧ ⲡⲉ ⲉⲩⲛⲧ(ⲉϥ) ⲙ̄ⲙⲁⲩ ⲙ̄ⲡⲉϥⲉⲓⲱⲧ. ⲟⲩⲁⲧϭⲟⲙ ⲅⲁⲣ ⲡⲉ ⲡⲉⲓⲱⲧ ⲉϥϣⲟⲟⲡ ⲉϫⲛ̄ ϣⲏⲣⲉ ⲛ̄ⲟⲩⲟⲩⲟⲉⲓϣ. ⲉⲡϩⲁⲉ ⲇⲉ ⲛ̄ⲥⲉⲙⲟⲩⲧⲉ ⲉⲣⲟϥ ϫⲉ (ⲉⲓⲱⲧ) ⲕⲁⲧⲁ ⲟⲩⲡⲣⲟⲕⲟⲡⲏ. ⲁⲗⲗⲁ ϥϣⲟⲟⲡ ⲛ̄ϭⲓ ⲡⲉⲓⲱⲧ ⲛ̄ⲉⲓⲱⲧ ⲛ̄ⲟⲩⲟⲉⲓϣ ⲛⲓⲙ ⲕⲁⲧⲁ ⲑⲉ ⲛ̄ⲧⲁⲛϣ̄ⲣⲡ̄ϫⲟⲟⲥ.

ϣⲣ̄ⲡ̄ⲭⲟⲟⲥ. ⲛ̄ⲧⲁϥϫⲡⲟϥ ⲁⲛ ⲙⲛ̄ ϩⲉⲛⲕⲉⲥⲛⲏⲩ. ⲁⲗⲗⲁ ⲛ̄ⲧⲁϥϫⲡⲟϥ ⲉϥϣⲟⲟⲡ ⲙ̄ⲙⲙⲁϥ ⲛ̄ⲧⲟϥ ⲡⲉⲓⲱⲧ. ⲛⲁⲓ̈ ⲇⲉ ⲉⲛϫⲱⲙ̄ⲙⲟⲟⲩ ⲉⲧⲃⲉ ⲡⲉⲓⲱⲧ ⲙⲛ̄ ⲡϣⲏⲣⲉ :

ⲉⲧⲃⲉ ⲡⲉⲡ̄ⲛ̄ⲁ̄ ⲇⲉ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ ⲧⲛ̄ⲡⲓⲥⲧⲉⲩⲉ ϫⲉ ⲟⲩⲡ̄ⲛ̄ⲁ̄ ⲛ̄ⲛⲟⲩⲧⲉ ⲡⲉ. ⲟⲩⲡ̄ⲛ̄ⲁ̄ ⲉϥⲟⲩⲁⲁⲃ ⲡⲉ. ⲟⲩⲡ̄ⲛ̄ⲁ̄ ⲙ̄ⲡⲁⲣⲁⲕⲗⲏⲧⲟⲛ ⲡⲉ ⲉϥϫⲏⲕ ⲉⲃⲟⲗ. ⲛ̄ⲟⲩⲥⲱⲛ̄ⲧ̄ ⲇⲉ ⲁⲛ ⲡⲉ. ⲡⲉⲛⲧⲁϥϣⲁϫⲉ ϩⲙ̄ ⲡⲛⲟⲙⲟⲥ ⲙⲛ̄ ⲛⲉⲡⲣⲟⲫⲏⲧⲏⲥ ⲙⲛ̄ ⲛ̄ⲁⲡⲟⲥⲧⲟⲗⲟⲥ. ⲡⲉⲛⲧⲁϥⲉⲓ ⲉⲡⲉⲥⲏⲧ ⲉϫⲙ̄ ⲡⲓⲟⲣⲇⲁⲛⲏⲥ :

ⲉⲧⲃⲉ ⲧⲥⲁⲣⲝ̄ ⲇⲉ ⲛ̄ⲧⲁϥϫⲓⲧⲥ̄ ⲛ̄ϭⲓ ⲡϣⲏⲣⲉ ⲙ̄ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲉⲛⲡⲓⲥⲧⲉⲩⲉ ⲛ̄ⲧⲉⲓ̈ϩⲉ ϫⲉ ⲁϥϫⲓ ⲡⲣⲱⲙⲉ ⲧⲏⲣϥ̄ ⲉϥϫⲏⲕ ⲉⲃⲟⲗ ⲙ̄ⲙⲁⲣⲓⲁ ⲧⲡⲁⲣⲑⲉⲛⲟⲥ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ. ϩⲛ̄ ⲟⲩⲡ̄ⲛ̄ⲁ̄ ⲉϥⲟⲩⲁⲁⲃ. ⲉⲃⲟⲗ ⲁⲛ ϩⲛ̄ ⲟⲩⲥⲡ̄ⲣ̄ⲙⲁ ⲛ̄ⲣⲱⲙⲉ. [ⲛ̄]ⲁϥⲫⲟⲣⲉⲓ

ⲛ̄ⲟⲩϣⲃⲏⲣ ⲅⲁⲣ ⲁⲛ ⲡⲉ. ⲁⲗⲗⲁ ⲛ̄ⲧⲉⲣⲟⲩϫⲡⲟϥ ⲛⲉϥ ⲙⲛ̄ ⲡⲉϥⲉⲓⲱⲧ ⲕⲁⲧⲁ ⲑⲉ ⲛ̄ⲧⲁⲛϣ̄ⲣ̄ⲡ̄ⲥϩⲁⲓ̈. ⲁⲩⲱ ⲛⲁⲓ̈ ⲙⲉⲛ ⲉⲛϫⲱⲙ̄ⲙⲟⲟⲩ ⲉⲧⲃⲉ ⲡⲉⲓⲱⲧ ⲙⲛ̄ ⲡϣⲏⲣⲉ.

ⲉⲧⲃⲉ[1] ⲡⲉⲡ̄ⲛ̄ⲁ̄ ⲇⲉ ⲛ̄ϩⲁⲅⲓⲟⲛ ⲧⲁⲓ̈ ⲧⲉ ⲑⲉ ⲉⲧⲙ̄ⲡⲓⲥⲧⲉⲩⲉ ϫⲉ ⲟⲩⲡ̄ⲛ̄ⲁ̄ ⲛ̄ⲧⲉ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲡⲉ. ⲟⲩⲡ̄ⲛ̄ⲁ̄ ⲛ̄ϩⲁⲅⲓⲟⲛ. [ⲣ̄ⲕ̄ⲉ̄] ⲟⲩⲡ̄ⲛ̄ⲁ̄ ⲉϥϫⲏⲕ ⲉⲃⲟⲗ. ⲟⲩⲡⲁⲣⲁⲕⲗⲏⲧⲟⲥ. ⲟⲩⲁⲧⲥⲟⲛⲧϥ̄. ⲟⲩⲁⲧⲛ̄ⲣⲁⲧϥ̄. ⲉⲁϥϣⲁϫⲉ ϩⲙ̄ ⲡⲛⲟⲙⲟⲥ ⲙⲛ̄ ⲛⲉⲡⲣⲟⲫⲏⲧⲏⲥ ⲙⲛ̄ ⲛ̄ⲁⲡⲟⲥⲧⲟⲗⲟⲥ. ⲉⲁϥⲉⲓ ⲉⲡⲉⲥⲏⲧ ⲉϫⲙ̄ ⲡⲓⲟⲣⲇⲁⲛⲏⲥ.

ⲉⲧⲃⲉ ⲧⲙⲛ̄ⲧⲣⲱⲙⲉ ⲇⲉ ⲙ̄ⲡϣⲏⲣⲉ ⲛ̄ⲧⲉⲓ̈ϩⲉ. ⲧⲙ̄ⲡⲓⲥⲧⲉⲩⲉ ϫⲉ ⲁϥϫⲓ ⲟⲩⲣⲱⲙⲉ ⲛ̄ⲧⲉⲗⲓⲟⲥ ⲉⲃⲟⲗϩⲛ̄ ⲧⲉⲓ̈ⲣⲉϥϫⲡⲉⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲙⲁⲣⲓⲁ ⲉⲃⲟⲗϩⲛ̄ ⲟⲩⲡⲛⲁ ⲉϥⲟⲩⲁⲁⲃ. ⲛ̄ⲉⲃⲟⲗ ⲁⲛ ϩⲛ̄ ⲟⲩⲥⲡⲉⲣⲙⲁ ⲛ̄ⲣⲱⲙⲉ. ⲙⲉ ⲅⲉⲛⲟⲓⲧⲟ.

[1] Cet article est reproduit par saint Épiphane, à la fin de son Ancorat. (Voir plus loin la lettre d'adhésion de ce célèbre prélat.)

ϭⲉ ⲙ̄ⲡⲣⲱⲙⲉ (sic) ⲙⲛ̄ ⲧⲉⲯⲩⲭⲏ ϩⲛ̄ ⲟⲩⲙⲉ. ⲁⲩⲱ ϩⲛ̄ ⲟⲩⲥⲙⲟⲧ ⲁⲛ. ⲛ̄ⲧⲁϥⲉⲓ ⲅⲁⲣ ⲉⲡⲁï ϫⲉⲕⲁⲥ ⲉϥⲛⲁⲧⲟⲩϫⲉ ⲡⲣⲱⲙⲉ ϩⲛ̄ ⲟⲩϫⲱⲕ. ⲁϥⲙⲟⲩ. ⲁⲩⲱ ⲁⲩⲧⲟⲙⲥ̄ϥ. ⲁⲩⲱ ⲁϥⲧⲱⲟⲩⲛ ϩⲙ̄ ⲡⲙⲉϩϣⲟⲙⲛ̄ⲧ ⲛ̄ϩⲟⲟⲩ. ⲁϥⲃⲱⲕ ⲉϩⲣⲁï ⲙ̄ⲡⲏⲩⲉ. ⲁϥϩⲙⲟⲟⲥ ϩⲓ ⲧⲟⲩⲛⲁⲙ ⲙ̄ⲡⲉⲓⲱⲧ. ⲉϥⲟ̄ ⲛ̄ⲟⲩⲁ ⲛ̄ⲟⲩⲱⲧ ⲙⲛ̄ ⲡⲣⲱⲙⲉ ⲛ̄ⲧⲁϥϫⲓⲧϥ̄ ⲕⲁⲧⲁ ⲑⲩⲡⲟⲥⲧⲁⲥⲓⲥ. ⲡⲁï ⲉⲧⲛⲏⲩ ⲉⲕⲣⲓⲛⲉ. ⲛ̄ⲛⲉⲧⲟⲛ̄ϩ ⲙⲛ̄ ⲛⲉⲧⲙⲟⲟⲩⲧ :

ⲉϣⲱⲡⲉ ⲇⲉ ⲉⲛϣⲁⲛⲥⲱⲧⲙ̄ ⲉϩⲛ̄ⲙⲁ ϩⲛ̄ ⲛⲉⲅⲣⲁⲫⲏ ⲉⲩϫⲱⲙ̄ⲙⲟⲥ ⲉⲣⲟϥ ϫⲉ ⲟⲩⲥⲱⲛ̄ⲧ ⲡⲉ. ⲙⲁⲣⲉⲛⲛⲟⲓ ⲙ̄ⲡⲁï ϩⲙ̄ ⲡϫⲱⲕ ⲛ̄ⲧⲥⲁⲣ︦ⲝ︦ :

ⲁⲗⲗⲁ ⲉⲃⲟⲗϩⲛ̄ ⲟⲩⲡ︦ⲛ︦ⲁ︦ ⲉϥⲟⲩⲁⲁⲃ. ⲕⲁⲧⲁ ⲑⲉ ⲉⲧⲥⲏϩ ϩⲛ̄ ⲛ̄ⲉⲩⲁⲅⲅⲉⲗⲓⲟⲛ. ⲁϥⲫⲟⲣⲉⲓ ⲇⲉ ⲙ̄ⲡⲥⲱⲙⲁ ⲙⲛ̄ ⲧⲉⲯⲩⲭⲏ ⲛⲁⲙⲉ. ⲁⲩⲱ ϩⲛ̄ ⲟⲩⲥⲙⲟⲧ ⲁⲛ. ⲟⲩⲇⲉ ϩⲛ̄ ⲟⲩϭⲓⲛⲙⲉⲉⲩⲉ ⲁⲛ. ⲛ̄ⲧⲉïϩⲉ ⲅⲁⲣ ⲁϥⲉⲓ ⲉⲛⲉϩⲙ̄ [1] ⲡⲣⲱⲙⲉ ϩⲛ̄ ⲟⲩϫⲱⲕ. . . . . [ⲣⲕ︦ⲋ︦] ⲁⲩⲱ ϫⲉ ⲁϥϣⲉⲡⲙ̄ⲕⲁϩ. ⲁⲩⲱ ϫⲉ ⲁⲩⲥⲟϣ̄ϥ (sic). ⲁⲩⲱ ⲁⲩⲧⲟⲙⲥ̄ϥ. ⲁⲩⲱ ϫⲉ ⲁϥⲧⲱⲟⲩⲛ ϩⲙ̄ ⲡⲙⲉϩϣⲟⲙⲛ̄ⲧ ⲛ̄ϩⲟⲟⲩ. ⲁⲩⲱ ϫⲉ ⲁⲩϫⲓⲧϥ̄ ⲉϩⲣⲁï ⲉⲧⲡⲉ. ⲁⲩⲱ ϫⲉ ⲁϥϩⲙⲟⲟⲥ ⲛ̄ⲥⲁ ⲟⲩⲛⲁⲙ ⲙ̄ⲡⲉⲓⲱⲧ. ⲉⲁϥⲣ̄ ⲡⲣⲱⲙⲉ ⲛ̄ⲛⲟⲩⲧⲉ ⲛ̄ⲧⲁϥϫⲓⲧϥ̄ ⲉϩⲣⲁï ⲉⲧⲡⲉ. ⲉϥⲛⲏⲩ ⲉϯϩⲁⲡ ⲉⲛⲉⲧⲟⲛ̄ϩ ⲙⲛ̄ ⲛⲉⲧⲙⲟⲟⲩⲧ.

. . . . ⲉⲣⲉ

[1] J'avais d'abord pensé à ⲉⲛⲉⲧϩⲙ̄, qui cadrait très-bien avec ce qui précède. Mais il vaut mieux conserver la leçon ⲛⲉϩⲙ̄, qui est très-visible dans le manuscrit, et est synonyme de ⲧⲟⲩϫⲉ de l'autre manuscrit et de خلص, que donne une version arabe qui semble faite sur la version de Turin.

ⲉⲧⲉⲓ ⲇⲉ ⲧⲛ̄ⲡⲓⲥⲧⲟ̂ ⲉⲃⲟⲗ ⲛ̄ⲛⲉⲧⲛ̄ⲥⲉϩⲟⲙⲟⲗⲟⲅⲉⲓ ⲁⲛ ⲛ̄ⲧⲁⲛⲁⲥⲧⲁⲥⲓⲥ ⲛ̄ⲧⲥⲁⲣⲝ̄. ⲁⲩⲱ ϩⲁⲓⲣⲉⲥⲓⲥ ⲛⲓⲙ ⲛ̄ⲧⲁⲩϣⲱⲡⲉ ⲙⲛ̄ ⲛⲉⲧⲛⲁϣⲱⲡⲉ ⲭⲱⲣⲓⲥ ⲧⲉⲓ̈ⲡⲓⲥⲧⲓⲥ ⲙ̄ⲙⲁⲧⲉ:

ⲉⲧⲉⲓ ⲧⲛ̄ⲡⲓⲥⲧⲟ̂ ⲉⲃⲟⲗ ⲛ̄ⲛⲁⲥⲉⲃⲏⲥ ⲛ̄ⲁⲣⲓⲁⲛⲟⲥ ϩⲛ̄ ⲛ̄ϣⲣⲡ̄ϣⲁϫⲉ ⲛ̄ⲧⲁⲩϫⲟⲟⲩ ϩⲙ̄ ⲡⲧⲣⲉⲛⲡⲓⲥⲧⲉⲩⲉ. ⲁⲩⲱ ⲛ̄ⲧⲛ̄ϩⲟⲙⲟⲗⲟⲅⲉⲓ ⲙ̄ⲡϣⲏⲣⲉ ⲙ̄ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ϫⲉ ⲟⲩϫⲡⲟ ⲡⲉ. ⲁⲩⲱ ⲛ̄ⲟⲩⲥⲱⲛ̄ⲧ ⲁⲛ ⲡⲉ. ⲛ̄ⲑⲉ ⲉⲧⲟⲩϫⲱⲙ̄ⲙⲟⲥ ⲛ̄ⲧⲟⲟⲩ ⲉⲩⲙⲟⲩⲧⲉ ⲉⲣⲟϥ ϫⲉ ⲥⲱⲛ̄ⲧ:

ϫⲉⲕⲁⲥ ⲇⲉ ⲛ̄ⲛⲁϫⲱⲕ ⲉⲃⲟⲗ ⲙ̄ⲙⲉⲣⲟⲥ ⲛⲓⲙ ⲛ̄ⲧⲉ ⲧⲡⲓⲥⲧⲓⲥ ⲉⲧⲉⲓ ⲧⲛ̄ϩⲟⲙⲟⲗⲟⲅⲉⲓ ⲛ̄ⲛⲁⲓ̈. ⲁⲩⲱ ⲧⲛ̄ϫⲱⲙ̄ⲙⲟⲥ ϫⲉ ⲧⲛ̄ⲡⲓⲥⲧⲉⲩⲉ ⲉⲟⲩⲃⲁⲡⲧⲓⲥⲙⲁ ⲛ̄ⲟⲩⲱⲧ. ⲟⲩⲁⲛⲁⲥⲧⲁⲥⲓⲥ ⲛ̄ⲧⲥⲁⲣⲝ̄. ⲟⲩⲙⲛ̄ⲧⲉⲣⲟ̂ ϩⲛ̄ ⲙ̄ⲡⲏⲩⲉ. ⲁⲩⲱ [ⲛ̄ⲁ] ⲟⲩⲕⲟⲗⲁⲥⲓⲥ ϣⲁ ⲉⲛⲉϩ. ⲁⲩⲱ ⲧⲛ̄ϩⲟⲙⲟⲗⲟⲅⲉⲓ ⲙ̄ⲡⲉⲓⲱⲧ ⲙⲛ̄ ⲡϣⲏⲣⲉ ⲙⲛ̄ ⲡⲉⲡⲛ̄ⲁ̄ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ. ⲡⲉⲓⲱⲧ ⲛ̄ⲁⲧⲧⲁϩⲟϥ. ⲙⲛ̄ ⲡϣⲏⲣⲉ ⲛ̄ⲁⲧⲧⲁϩⲟϥ. ⲙⲛ̄ ⲡⲉⲡⲛ̄ⲁ̄ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ ⲛ̄ⲁⲧⲧⲁϩⲟϥ. ⲡⲉⲧⲉ ⲙⲉⲣⲉ ⲙⲁ ϣⲟⲡϥ̄[1]. ⲛ̄ⲁⲧⲛⲁⲩ ⲉⲣⲟϥ. ⲟⲩⲡⲛ̄ⲁ̄ ⲅⲁⲣ ⲡⲉ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ[2] ϩⲛ̄

ⲧⲉⲅⲣⲁⲫⲏ ϣⲁϫⲉ ⲉⲧⲃⲏⲏⲧϥ̄ ϩⲛ̄ ⲛ̄ϣⲟⲣⲡ̄ ⲛ̄ⲧⲱϣ. ⲛ̄ⲑⲉ ⲅⲁⲣ ⲉⲛⲉⲩϣⲁϫⲉ ⲉⲧⲃⲉ ⲟⲩⲥⲱⲛ̄ⲧ ⲛⲉⲩⲛⲁⲧⲁϩⲟ ⲁⲛ ⲉⲣⲁⲧⲟⲩ ⲛ̄ⲛⲓⲁϣⲏ ⲙ̄ⲙⲛ̄ⲧⲙⲛ̄ⲧⲣⲉ. ⲁⲗⲗⲁ ⲉⲩϣⲁϫⲉ ⲉⲧⲃⲉ ⲡϣⲏⲣⲉ ⲙ̄ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲉⲧϫⲏⲕ ⲉⲃⲟⲗ. ⲁⲩⲱ ⲉⲩ ⲧⲁϩⲟ̂ ⲉⲣⲁⲧϥ̄ ⲙ̄ⲡϩⲱⲃ ϫⲉⲕⲁⲥ ⲉϥⲉϫⲱⲕ ⲉⲃⲟⲗ ⲛ̄ϭⲓ ⲡⲉϥⲕⲁⲧⲁⲥⲁⲣⲝ̄.

ⲉⲧⲓ ⲇⲉ ⲧⲛ̄ⲁⲛⲁⲑⲉⲙⲁⲧⲓⲍⲉ ⲛ̄ⲛⲉⲧⲉ ⲛ̄ⲥⲉϩⲟⲙⲟⲗⲟⲅⲉⲓ ⲁⲛ ⲛ̄ . . . .

. . . .

[1] Conf. *Contra Sabellianos*, Opera sancti Athanasii, t. II, p. 44.
[2] Conf. Athanase, *Ad Serap.* p. 632.

ⲟⲩϣⲱϣ ⲙ̅ⲛ̅ ⲟⲩⲙⲉ. ϩⲛ̅ ⲟⲩⲫⲁⲛⲧⲁⲥⲓⲁ ⲁⲛ. ⲉⲁϥⲟⲩⲱⲛ̅ϩ ⲉⲃⲟⲗ. ⲁϥϣⲁϫⲉ ⲙ̅ⲛ̅ ⲛ̅ⲇⲓⲕⲁⲓⲟⲥ ⲙ̅ⲛ̅ ⲛⲉⲡⲣⲟⲫⲏⲧⲏⲥ. ⲁⲇⲁⲙ ⲙ̅ⲛ̅ ⲛⲱϩⲉ. ⲁⲃⲣⲁϩⲁⲙ ⲙ̅ⲛ̅ ⲓⲥⲁⲁⲕ ⲙ̅ⲛ̅ ⲓ̈ⲁⲕⲱⲃ. ⲙⲱⲩⲥⲏⲥ ⲙ̅ⲛ̅ ⲓ̈ⲏⲥⲟⲩ ⲛⲁⲩⲏ. ⲥⲁⲙⲟⲩⲏⲗ ⲙ̅ⲛ̅ ⲇⲁⲩⲉⲓⲇ. ϩⲏⲗⲓⲁⲥ ⲙ̅ⲛ̅ ⲏⲥⲁⲓⲁⲥ. ⲙ̅ⲛ̅ ⲡⲕⲉⲥⲉⲉⲡⲉ ⲙ̅ⲡⲣⲟⲫⲏⲧⲏⲥ. ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲛ̅ⲧⲡⲁⲗⲁⲓⲁ. ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲛ̅ⲧⲕⲁⲓⲛⲏ. ⲉⲣϣⲁⲛ ⲧⲉⲅⲣⲁⲫⲏ ⲇⲉ ϫⲟⲟⲥ ϩⲛ̅ ⲟⲩⲙⲁ ϫⲉ ⲡ̅ⲃⲁⲗ ⲙ̅ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲁⲩⲱ ⲙ̅ⲙⲁⲁϫⲉ ⲙ̅ⲡϫⲟⲉⲓⲥ ⲙ̅ⲛ̅ ϩⲉⲛⲕⲉϣⲁϫⲉ ⲛ̅ⲧⲉⲓ̈ϩⲉ. ⲕⲁⲧⲣⲁⲫⲏ (sic) ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ ϣⲁϫⲉ ⲉⲧⲃⲉ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ. ⲁⲩⲱ ⲙ̅ⲡⲓⲥⲧⲉⲩⲉ ϩⲛ̅ ⲟⲩⲙⲉ. ⲁⲗⲗⲁ ϩⲛ̅ ⲟⲩⲙⲛ̅ⲧⲁⲧⲧⲁϩⲟϥ. ⲁⲩⲱ ⲣⲱⲙⲉ ⲛⲓⲙ ⲛ̅ⲧⲁⲩⲧⲁⲙⲓⲟⲟⲩ ⲕⲁⲧⲁ ⲑⲓⲕⲱⲛ ⲙ̅ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ. ⲉⲧⲃⲉ ⲡⲥⲟⲟⲩⲛ ϭⲉ ⲛ̅ⲛⲁⲓ̈ ⲧ̅ⲛ̅ⲕⲱ ⲙ̅ⲡⲙⲁ ⲙ̅ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ [1].

ⲉⲧⲃⲉ ⲡⲃⲓⲟⲥ ϭⲉ ⲛ̅ⲛ̅ϣⲏⲣⲉ ⲛ̅ⲧⲕⲁⲑⲟⲗⲓⲕⲏ ⲉⲕⲕⲗⲏⲥⲓⲁ ⲛ̅ϩⲟⲩⲟ ⲇⲉ ⲛ̅ⲁⲛⲁⲭⲱⲣⲓⲧⲏⲥ ⲉⲧⲛ̅ϩⲏⲧⲥ̅. ϫⲉ ⲉⲩⲉⲧⲥⲁⲃⲉ ⲛⲉⲩϣⲏⲣⲉ ⲛ̅ⲧⲉⲓ̈ϩⲉ. ⲁⲩⲱ ⲛ̅ⲥⲉϫⲱ ⲛ̅ⲛⲁⲓ̈ ⲉⲣⲟⲟⲩ. ϫⲉⲕⲁⲥ ⲉⲩⲉⲙⲟⲟϣⲉ ϩⲱⲟⲩ ⲕⲁⲧⲁ ⲧⲉⲓ̈ϩⲉ ⲉⲩⲧⲟⲩϫⲏⲩ ϩⲓⲧⲛ̅ ⲧⲉⲭⲁⲣⲓⲥ. ⲁⲗⲗⲁ ⲧⲉⲭⲁⲣⲓⲥ ⲟⲩⲱϣ ⲉⲧⲣⲉ ⲛⲉⲥϣⲏⲣⲉ ⲁⲩⲱ [ⲛ̅ⲃ̅] ⲛ̅ϣⲏⲣⲉ ⲛ̅ⲧⲥⲟⲫⲓⲁ ⲇⲟⲕⲓⲙⲁⲍⲉ ⲛ̅ϩⲱⲃ ⲛⲓⲙ ⲉⲛⲁⲛⲟⲩⲟⲩ. ⲉⲩⲕⲱϩ ⲁⲩⲱ ⲉⲩⲉⲓⲣⲉ ⲙ̅ⲙⲟⲟⲩ ϩⲛ̅ ⲟⲩⲁⲩⲧⲟⲝⲟⲩⲥⲓⲟⲛ.

ⲉⲧⲉⲧⲛ̅ⲉⲓⲣⲉ ϭⲉ ⲙ̅ⲙⲱⲧⲛ̅ ⲛ̅ⲙ̅ⲡϣⲁ ⲛ̅ⲧⲡⲓⲥⲧⲓⲥ ⲉⲧⲥⲟⲩⲧⲱⲛ. ⲕⲁⲧⲁ ⲑⲉ ⲛ̅ⲧⲁⲧⲉⲧⲛ̅ⲥⲱⲧⲙ̅ ϩⲁⲣⲉϩ ⲉⲛⲁⲓ̈ ⲛⲁⲙⲉⲣⲁⲧⲉ.

ϩⲁⲑⲏ ⲙⲉⲛ ⲛ̅ϩⲱⲃ ⲛⲓⲙ ⲉⲕⲉⲙⲉⲣⲉ ⲡϫⲟⲉⲓⲥ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ

. . . .

[1] Conf. sanct. Athanas. Iª *Ad Serap.* 15 in fine. t. I, p. 664; *Contra Sabellianos*, t. II, p. 42.

ϩⲙ̄ ⲡⲉⲕϩⲏⲧ ⲧⲏⲣϥ̄. ⲁⲩⲱ ⲛ̄ⲅ̄ⲙⲉⲣⲉ ⲡⲉⲧϩⲓⲧⲟⲩⲱⲕ ⲛ̄-
ⲅⲉⲕϩⲉ.

ⲛ̄ⲛⲉⲕϩⲱⲧⲃ̄.

ⲛ̄ⲛⲉⲕⲡⲟⲣⲛⲉⲩⲉ.

ⲛ̄ⲛⲉⲕⲣ̄ⲛⲟⲉⲓⲕ.

ⲛ̄ⲛⲉⲕⲛ̄ⲕⲟⲧⲕ ⲙⲛ̄ ⲛ̄ϩⲟⲟⲩⲧ [1].

ⲛ̄ⲛⲉⲕⲣ̄ϩⲓⲕ.

ⲛ̄ⲛⲉⲕϫⲓⲟⲩⲉ.

ⲛ̄ⲛⲉⲕⲣ̄ⲙⲛ̄ⲧⲣⲉ ⲛ̄ⲛⲟⲩϫ.

ⲛ̄ⲛⲉⲕⲣ̄ⲣⲉϥⲱϣⲉ.

ⲛ̄ⲛⲉⲕⲟⲩⲙ ⲗⲁⲁⲩ ϩⲁ ⲡⲉϥⲥⲛⲟϥ [2].

ϭⲱϣⲧ ⲙ̄ⲡⲣ̄ⲧⲣⲉ ⲡⲟⲣϫ̄ⲕ̄ ⲉⲧⲉⲓ̈ⲡⲓⲥⲧⲓⲥ ⲙ̄ⲙⲟⲛ ⲉⲩⲛⲁ-
ⲡⲟⲣϫ̄ⲕ̄ ⲉⲡⲛⲟⲩⲧⲉ.

ⲛⲁⲓ̈ ⲛ̄ⲛⲟⲃⲉ ⲉⲧⲟⲩⲟⲛ̄ϩ ⲉⲃⲟⲗ.

ⲛⲁⲓ̈ ⲇⲉ ϩⲱⲟⲩ ⲛⲉ ⲛ̄ⲛ̄ⲧⲟⲗⲏ ⲉⲧⲥⲟⲃⲕ̄ ⲉⲧⲛ̄-
ⲛⲁϯⲗⲟⲅⲟⲥ ϩⲁⲣⲟⲟⲩ.

ϣⲟⲣⲡ̄ ⲙⲉⲛ ⲙ̄ⲙⲟⲛⲁⲭⲟⲥ ⲙⲛ̄ ⲛ̄ⲉⲅⲕⲣⲁⲧⲏⲥ [3] ϣϣⲉ

. . . .

[1] Conf. *Concile d'Ancyre*, canon XVI; *Concile d'Elvire*, canon LXXI.

[2] Voir *Actes des Apôtres* (ch. XV); *Canons apostoliques* (canon LXII); *Concile de Gangres*, canon II; Tertul. *Apologeticum*, cap. IX.

[3] Voir une interdiction semblable dans le canon XXXVIII de l'Église d'Afrique (Carthage, 3, ch. XXV). Les ⲉⲅⲕⲣⲁⲧⲏⲥ ou *continentes*, appelés aussi ⲙⲟⲛⲟⲭⲟⲥ (solitaires), de même que leur genre de vie est appelé *μονήρης*, *vie solitaire*, dès le temps de Clément d'Alexandrie, ne représentaient nullement d'abord ce que nous entendons par *moines*, c'est-à-dire des hommes vivant nécessairement dans un monastère et en communauté. Ce second genre de vie, institué par saint Pachome, ne paraît s'être pleinement généralisé que vers le commencement du Vᵉ siècle. Le troisième Concile de Carthage (tenu en 337) ne parle encore que des *continentes* non

ⲉⲣⲟⲟⲩ ⲉⲧⲙ̄ⲧⲱⲙⲛ̄ⲧ ⲉⲥϩⲓⲙⲉ ⲁⲩⲱ ⲉⲧⲙ̄ϣⲁϫⲉ ⲛ̄ⲙ-ⲙⲁⲩ ⲉⲡⲧⲏⲣϥ̄. ⲁⲩⲱ ⲉϣⲱⲡⲉ ⲟⲩⲛϭⲟⲙ. ⲉⲧⲙ̄ⲛⲁⲩ ⲉⲣⲟⲟⲩ ϫⲉ ⲛ̄ⲛⲉ ⲟⲩⲟⲥⲉ ϣⲱⲡⲉ ⲛⲁⲩ ϩⲛ̄ ⲛⲉⲩⲃⲁⲗ.

ⲉⲧⲉⲓ ⲇⲉ ⲟⲛ ϣϣⲉ ⲉⲛⲁⲓ̈ ⲛⲧⲉⲓ̈ⲙⲓⲛⲉ ⲉⲧⲙ̄ϫⲉ ϣⲁϫⲉ ⲉϥϩⲟⲟⲩ ⲟⲩⲧⲉ ⲛ̄ⲥⲉⲧⲙ̄ϫⲉ ϣⲁϫⲉ ⲥⲛⲁⲩ. ⲟⲩⲧⲉ ϭⲟⲗ. ⲟⲩⲧⲉ ⲕⲁⲧⲁⲗⲁⲗⲓⲁ. ⲟⲩⲧⲉ ⲉⲧⲙ̄ⲙⲟⲟϣⲉ ϩⲛ̄ ⲟⲩⲙⲛ̄ⲧϫⲁⲣⲃⲁⲗ. ⲟⲩⲧⲉ ϩⲛ̄ ⲟⲩⲙⲛ̄ⲧⲥ̄ⲣⲙⲉ. ⲟⲩⲧⲉ [ⲛ̄ⲅ] ϩⲛ̄ ⲟⲩⲙⲛ̄ⲧⲁⲧⲃⲁⲗ ⲟⲩⲧⲉ ϩⲛ̄ ⲟⲩⲙⲛ̄ⲧϫⲁⲥⲓϩⲏⲧ.

ϣⲁϫⲉ ⲛⲓⲙ ⲉⲑⲟⲟⲩ ⲙ̄ⲡⲣ̄ⲧⲣⲉⲩⲉⲓ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲛ̄ ⲣⲱⲧⲛ̄. ⲏ̄ ⲟⲩⲥⲁϩⲟⲩ. ⲉⲧⲉ ⲡⲁⲓ̈ ⲡⲉ ϫⲉ ⲙ̄ⲡⲣ̄ⲥϩⲟⲩⲉⲣ ⲗⲁⲁⲩ ⲉⲃⲟⲗ ⲛ̄ⲣⲱⲕ. ⲟⲩⲇⲉ ⲙ̄ⲡⲣ̄ⲱⲣ̄ⲕ ⲛ̄ⲗⲁⲁⲩ ⲛ̄ⲁⲛⲁϣ. ⲁⲗⲗⲁ ⲙⲁⲣⲉ ⲡⲉⲧⲛ̄ϣⲁϫⲉ ϣⲱⲡⲉ ⲛ̄ⲥⲉ ⲛ̄ⲥⲉ ⲁⲩⲱ ⲡⲉⲧⲛ̄ ⲙ̄ⲙⲟⲛ ⲙ̄ⲙⲟⲛ. ⲉⲣϣⲁⲛ ⲧⲁⲛⲁⲅⲕⲏ ⲇⲉ ϣⲱⲡⲉ ⲛ̄ⲟⲩⲁ-ⲛⲁϣ ⲉⲧⲉⲧⲛⲁϫⲟⲟⲥ ⲛ̄ⲧⲉⲓ̈ϩⲉ ϫⲉ ⲉⲓⲙⲉ ϩⲛ̄ ⲟⲩⲙⲉ ϫⲉ ⲛ̄ϯϭⲟⲗ ⲁⲛ. ⲡⲣⲁⲛ ⲇⲉ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ ⲛ̄ⲛⲉⲕⲱⲣ̄ⲕ ⲙ̄ⲙⲟϥ. ⲟⲩⲧⲉ ⲛ̄ⲛⲉⲕⲱⲣ̄ⲕ ⲛ̄ⲕⲉⲗⲁⲁⲩ ⲛ̄ⲁⲛⲁϣ ⲕⲁⲧⲁ

. . . .

cloîtrés et vivant séparément (canon xxv), et la version grecque des canons de l'Église d'Afrique, qui reproduit ce canon sous le n° 38, rend *continentes* par *ἐγκρατευόμενοι*. Ces *continentes* vivant près de leurs villages, suivant l'expression de saint Athanase, avaient pour correspondants dans le sexe féminin les vierges saintes (*Virgines sacræ*), qui, d'après le canon xxxiii du même troisième Concile de Carthage, devaient habiter chez leurs parents ou, en cas de mort de ceux-ci, chez des *femmes graves*, qui, d'après l'ordre de l'évêque, recevaient chez elles, dans une sorte de communauté, les vierges ainsi isolées. Ces vierges saintes sont souvent citées dans notre traité des moines. (Voir aussi Concile de Gangres, canons ix, x, xii, xiii, xiv et suiv., d'Elvire, canons xiii et xiv, etc.) Nous reviendrons bientôt, du reste, sur ce sujet, en étudiant les origines du monachisme égyptien.

ⲑⲉ ⲛ̄ⲧⲁ ⲡⲉⲩⲁⲅⲅⲉⲗⲓⲟⲛ ⲡⲁⲣⲁⲅⲅⲉⲓⲗⲉ ⲙ̄ⲙⲟϥ. ⲛⲁï ⲅⲁⲣ ⲧⲏⲣⲟⲩ ϩⲛ̄ⲛⲟⲃⲉ ⲛⲉ. ⲟⲩⲧⲉ ⲛ̄ϣϣⲉ ⲁⲛ ⲟⲩⲧⲉ ⲛ̄ⲥⲡⲣⲉⲡⲉⲓ ⲁⲛ ⲉⲧⲣⲉⲛⲁⲁⲩ. ⲡⲉⲧ ⲛ̄ϥϩⲁⲣⲉϩ ⲅⲁⲣ ⲁⲛ ⲉⲣⲟϥ ⲉⲃⲟⲗϩⲛ̄ ⲛⲁï ⲧⲉⲕⲕⲗⲏⲥⲓⲁ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ ⲡⲱⲣϫ̄ ⲙ̄ⲙⲟϥ ⲉⲣⲟⲥ. ⲡⲁï ⲅⲁⲣ ⲛ̄ⲧⲉⲓⲙⲓⲛⲉ ⲙⲟⲟⲩⲧ.

ⲉⲧⲉⲓ ⲇⲉ ⲙ̄ⲡⲣ̄ⲕⲁⲁⲕ ⲕⲁϩⲏⲩ ϩⲛ̄ ⲟⲩⲥⲓⲱⲟⲩⲛ [1] ⲏ̄ ϩⲁⲧⲛ̄ ⲗⲁⲁⲩ ⲛ̄ⲣⲱⲙⲉ ⲭⲱⲣⲓⲥ ⲁⲛⲁⲅⲕⲏ. ⲉⲧⲃⲉ ⲟⲩϣⲱⲛⲉ ⲏ̄ ϩⲛ̄ ⲟⲩⲛⲟϭ ⲛ̄ⲭⲣⲓⲁ. ϩⲛ̄ ⲟⲩⲙⲟⲟⲩ.

ⲙ̄ⲡⲉⲣⲙⲟⲩⲧⲉ ⲉⲡⲉⲕⲥⲟⲛ ϫⲉ ⲡⲥⲟϭ.

ⲙ̄ⲡⲣ̄ⲕⲟⲓⲛⲱⲛⲉⲓ ⲛ̄ϣⲁ ⲛ̄ⲛ̄ϩⲉⲑⲛⲟⲥ [2].

ⲙ̄ⲡⲣ̄ϩⲁⲣⲉϩ ⲉⲡⲥⲁⲃⲃⲁⲧⲟⲛ ⲛ̄ⲑⲉ ⲛ̄ⲛⲉïⲟⲩⲇⲁⲓ [3].

ⲙ̄ⲡⲣ̄ⲣ̄ⲙⲁⲅⲟⲥ.

ⲙ̄ⲡⲣ̄ⲣ̄ⲫⲁⲣⲙⲁⲅⲟⲥ.

ⲙ̄ⲡⲣ̄ⲡⲓⲑⲉ ⲛ̄ⲟⲩⲁ ϩⲛ̄ ⲟⲩϣⲱⲛⲉ. ⲏ̄ ϩⲛ̄ ⲟⲩⲡⲁⲑⲟⲥ. ⲏ̄ ϩⲛ̄ ⲟⲩⲗⲩⲡⲏ. ⲏ̄ ϩⲛ̄ ⲟⲩⲗⲱⲕ̄ⲥ̄ ⲛ̄ϫⲁⲧⲃⲉ. ⲉⲃⲱⲕ ⲉⲡⲙⲁ ⲛ̄ⲟⲩ[ⲛ̄ⲁ̄]ⲣⲉϥⲙⲟⲩⲧⲉ. ⲟⲩⲧⲉ ⲉⲙⲟⲩⲣ ⲛ̄ⲟⲩⲫⲩⲗⲁⲕⲧⲏⲣⲓⲟⲛ ⲉⲣⲟⲕ. ⲙ̄ⲡⲣ̄ⲁⲁⲩ ⲛ̄ⲗⲁⲁⲩ. ⲟⲩⲧⲉ ⲙ̄ⲡⲣ̄ⲧⲣⲉ ⲕⲉⲟⲩⲁ ⲁⲁⲩ ⲛⲁⲕ [4].

. . . .

[ⲣ̄ⲁ̄ⲁ̄] ⲟⲩⲥⲁϣ. ⲏ̄ ϩⲛ̄ ⲟⲩⲗⲱⲕ̄ⲥ̄ ⲛ̄ϫⲁⲧϥⲉ. ⲉⲧⲙ̄ⲃⲱⲕ ⲉⲣⲁⲧϥ̄ ⲛ̄ⲣⲉϥⲙⲟⲩⲧⲉ. ⲟⲩⲇⲉ ⲉⲧⲙ̄ϫⲓ ⲫⲩⲗⲁⲕⲧⲏⲣ. ⲟⲩⲇⲉ ⲉⲧⲙ̄ⲣ̄ⲡⲉⲣⲓⲕⲉⲑⲉⲣⲉⲓⲛ. ⲟⲩⲇⲉ ⲉⲧⲙ̄ⲣ̄ϭⲉ. ⲟⲩⲇⲉ

[1] Conf. Can. xxx de Laod.; Saint Athanase, *De Virginitate*, p. 116, t. III (Éd. Bénéd).

[2] Conf. Can. xxxix de Laod.

[3] Conf. Can. xxxvii et xxxviii de Laodic.; Can. LXXXIX du quatrième Concile de Carthage, et surtout Can. xxix de Laodic. et *Canons apostoliques* (n° LXIX).

[4] Conf. Concil. Laodic. Can. xxxvi; Can. xxiii d'Ancyre. Voir aussi saint Epiphane, *Panarion*

ϩⲁⲣⲉϩ ⲉⲡⲉⲕⲥⲱⲙⲁ ⲉⲃⲟⲗϩⲛ̄ ϩⲱⲃ ⲛⲓⲙ ⲙ̄ⲙⲛ̄ⲧⲁⲕⲁⲑⲁⲣⲧⲟⲥ. ⲙ̄ⲡⲣ̄ⲧⲱⲡ ⲉⲥϩⲓⲙⲉ ⲛ̄ⲑⲉ ⲛ̄ⲛⲉⲧⲕⲱ ⲛⲁⲩ ⲁⲩⲱ ⲉⲩϯ ⲛ̄ϩⲉⲛⲣⲁⲛ ⲉⲣⲟⲟⲩ ϫⲉ ⲁⲅⲁⲡⲏⲧⲏ[1]. ⲙⲛ̄ⲛ̄ⲥⲱⲥ ϣⲁⲩϣⲱⲡⲉ ⲛⲁⲩ ⲛ̄ⲥⲕⲁⲛⲇⲁⲗⲟⲛ.

ⲙ̄ⲡⲣ̄ⲕⲁⲙⲛ̄ⲧϫⲁϫⲉ ϩⲙ̄ ⲡⲉⲕϩⲏⲧ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲉⲗⲁⲁⲩ ϫⲉ ⲙⲉⲣⲉ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲥⲱⲧⲙ̄ ⲉⲡⲉϣⲗⲏⲗ ⲛ̄ϩⲟⲓⲛⲉ ⲛ̄ⲧⲉⲓϩⲉ.

ⲙ̄ⲡⲣ̄ϣⲗⲏⲗ ⲙⲛ̄ ⲗⲁⲁⲩ ⲛ̄ϩⲁⲓⲣⲉⲧⲓⲕⲟⲥ ⲟⲩⲧⲉ ϩⲉⲑⲛⲓⲕⲟⲥ.

ⲛ̄ⲧⲟⲕ ⲛⲁⲩ ⲉⲧⲙ̄ⲙⲁⲁⲩ. ⲟⲩⲇⲉ ⲛ̄ⲥⲉⲧⲙ̄ ⲗⲁⲁⲩ ⲛⲁⲕ ⲉⲃⲟⲗϩⲓⲧⲛ̄ ⲕⲉⲟⲩⲁ.

ⲡⲥⲱⲙⲁ ⲇⲉ ϩⲁⲣⲉϩ ⲉⲣⲟϥ ⲉⲃⲟⲗϩⲛ̄ ⲥⲱϣϥ ⲛⲓⲙ. ⲙⲛ̄ ϫⲱϩⲙ̄ ⲛⲓⲙ. ⲉⲧⲙ̄ⲕⲁ ⲥϩⲓⲙⲉ ⲉⲉⲓ ⲉϩⲟⲩⲛ ϣⲁⲣⲟⲕ ⲕⲁⲧⲁ ⲑⲉ ⲛ̄ϩⲉⲛⲕⲟⲟⲩⲉ ⲉⲁⲩϯⲣⲁⲛ ⲉⲣⲟⲟⲩ ϫⲉ ⲁⲅⲁⲡ(ⲏⲧⲏ). ⲧⲁⲭⲁ ⲇⲉ ⲡⲉⲧⲟⲩⲃⲏϥ. ⲙⲁⲗⲗⲟⲛ ⲥⲉⲛⲁϭⲛ̄ⲧⲟⲩ ⲉⲩⲟ̂ ⲙ̄ⲙⲉⲥⲧⲏ. ⲁⲩⲱ ⲟⲛ ϣⲁⲩϣⲱⲡⲉ ⲛⲁⲩ ⲛ̄ⲥⲕⲁⲛⲇⲁⲗⲟⲛ.

ⲙ̄ⲡⲣ̄ⲣ̄ ⲕⲉⲗⲁⲁⲩ ⲛ̄ⲧⲉⲕⲯⲩⲭⲏ ϩⲁ ⲟⲩⲁ̂. ⲡⲁ̈ⲓ ⲅⲁⲣ ⲉⲧⲉ ⲟⲩⲛ̄ ⲗⲁⲁⲩ ϩⲛ̄ ⲧⲉϥⲯⲩⲭⲏ ϩⲁ ⲟⲩⲁ̂. ⲉⲧⲉ ⲡⲁ̈ⲓ ⲡⲉ ϫⲁ (sic) ⲙ̄ⲡⲣ̄ⲕⲁ ⲙⲛ̄ⲧϫⲁϫⲉ ϩⲙ̄ ⲡⲉⲕϩⲏⲧ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲉⲗⲁⲁⲩ. ⲡⲉⲧⲛⲁⲕⲱ ⲅⲁⲣ ⲡⲉϥϣⲗⲏⲗ ϣⲏⲡ ⲁⲛ ⲙ̄ⲡⲉⲙ̄ⲧⲟ̂ ⲉⲃⲟⲗ ⲙ̄ⲡϫⲟⲉⲓⲥ.

ⲙ̄ⲡⲣ̄ϣⲗⲏⲗ ⲙⲛ̄ . . . . . [ⲣ̄ⲗ̄ⲃ̄] ⲁⲓⲣⲉⲥⲓⲥ. ⲟⲩⲇⲉ ⲙⲛ̄ ⲛ̄ϩⲉⲑⲛⲓⲕⲟⲥ.

[1] Voir, sur les *Agapètes*, saint Épiphane, *Hæresi* LXXVIII, p. 1io, saint Jérôme *Ad Eustochium*, etc

ⲘⲠⲢⲠⲀⲢⲀⲂⲀ ⲚⲦⲚⲦⲞⲖⲎ ⲚⲞⲨⲚⲎⲤⲦⲒⲀ ⲚⲦⲈ ⲠⲬⲞⲈⲒⲤ. ⲈⲦⲈ ⲚⲀⲒ ⲠⲈ ⲠⲈϤⲦⲞⲞⲨ ⲘⲚ ⲠⲤⲞⲞⲨ [1]. ⲈⲒⲘⲎⲦⲈⲒ ϨⲚ ⲞⲨⲀⲚⲀⲄⲔⲎ ⲚϢⲰⲚⲈ. ϢⲀⲦⲚ ⲦⲠⲈⲚⲦⲎⲔⲞⲤⲦⲎ ⲘⲘⲀⲦⲈ. ..... ⲦⲀⲈⲤⲤⲀⲢ(ⲀⲔ)ⲞⲤⲦⲎ [2] ⲈⲦⲞⲨⲀⲀⲂ ⲚⲦⲈⲔⲔⲖⲎⲤⲒⲀ. ⲈⲦⲈ ⲠⲈϨⲘⲈ ⲚϨⲞⲞⲨ ⲈⲦⲞⲨⲀⲀⲂ ⲠⲈ. ⲀⲨⲰ ⲐⲂⲀⲰⲘⲀⲤ ⲘⲠⲠⲀⲤⲬⲀ ⲘⲠⲈⲚⲞⲨⲬⲀⲒ. ⲘⲀⲢⲞⲨ ϢⲰⲠⲈ ⲚⲀⲔ ϨⲚ ⲞⲨⲚⲞϬ ⲚϨⲀⲢⲈϨ.

ⲂⲰⲖ ⲈⲂⲞⲖ ⲚⲞⲨⲚⲎⲤⲦⲒⲀ [3] ⲈⲢϢⲀⲚ ⲞⲨⲤⲞⲚ ϬⲞⲒⲖⲈ ⲈⲢⲞⲔ. ⲈⲚϢⲀϪⲈ ⲀⲚ ⲈⲦⲚⲎⲤⲦⲒⲀ ⲈⲦⲦⲎϢ ⲚⲀⲔ. ⲈⲦⲈ ⲠⲈϤⲦⲞⲞⲨ ⲠⲈ ⲘⲚ ⲠⲤⲞⲞⲨ ⲘⲚ ⲠⲈϨⲘⲈ ⲚϨⲞⲞⲨ ⲈⲦⲞⲨⲀⲀⲂ. ⲀⲖⲖⲀ ⲈⲚϢⲀϪⲈ ⲈⲦⲈⲦⲎϢ (sic) ⲚⲀⲔ ϨⲚ ⲦⲈⲔ-

---

ⲘⲠⲢⲠⲀⲢⲀⲂⲀ ⲚⲞⲨⲚⲎⲤⲦⲒⲀ ⲚⲦⲈ ⲠⲬⲞⲈⲒⲤ. ⲈⲦⲈ ⲠⲀⲒ ⲠⲈ ⲠⲈϤⲦⲞⲞⲨ. ⲘⲚ ⲠⲤⲞⲞⲨ ⲘⲚ ⲦⲠⲀⲢⲀⲤⲔⲈⲨⲎ. ⲈⲒⲘⲎⲦⲈⲒ ⲚϨⲒⲤⲈ ϨⲚ ⲞⲨϢⲰⲚⲈ. ⲬⲰⲢⲒⲤ ⲠⲈⲚⲦⲎⲔⲞⲤⲦⲎ ⲘⲘⲀⲦⲈ ⲘⲚ ⲚϨⲞⲞⲨ ⲈⲦⲞⲨⲞⲚϨ ⲈⲂⲞⲖ.

ⲦⲈⲤⲤⲀⲢⲀⲔⲞⲤⲦⲎ ⲚⲦⲈ ⲠϨⲀⲄⲒⲞⲚ ⲚϢⲀ ⲈⲦⲞⲨⲞⲚϨ ⲈⲂⲞⲖ ⲀⲨⲰ ⲈⲦⲞⲨⲀⲀⲂ ϨⲀⲢⲈϨ ⲈⲢⲞⲞⲨ ϨⲚ ⲞⲨϮϨⲦⲎϤ.

ⲂⲰⲖ ⲈⲂⲞⲖ ⲚⲦⲈⲔⲚⲎⲤⲦⲒⲀ ⲈϢⲰⲠⲈ ⲈⲢϢⲀⲚ ⲞⲨⲤⲞⲚ ⲈⲒ ϢⲀⲢⲞⲔ. ⲦⲚⲎⲤⲦⲒⲀ ⲆⲈ ⲈϮⲬⲰⲘⲘⲞⲤ ⲈⲒϢⲀϪⲈ ⲀⲚ ⲈⲦⲈⲦⲦⲎϢ. ⲈⲦⲈ ⲠⲀⲒ ⲠⲈ ⲠⲈϤⲦⲞⲞⲨ ⲘⲚ ⲠⲤⲞⲞⲨ. ⲀⲨⲰ ⲦⲈⲤⲤⲈⲢⲀⲔⲞⲤⲦⲎ ⲘⲚ ⲠⲠⲀⲤⲬⲀ. ⲀⲖⲖⲀ ⲦⲚⲎⲤⲦⲒⲀ

[1] Conf. *Canones sancti Petri archiepiscopi Alexandriæ et martyris* (anno 303), Κανὼν ιε̄, et *Canons apostoliques* (canon LXVIII); voir aussi saint Épiphane, *Panarion*; Tertullien, *De Jejuniis*, cap. x et xiv; Origène, Hom. 10 *in Levitic.* c. 1.

[2] Conf. Can. v de Nicée. Avant le mot ⲦⲀⲈⲤⲤⲀⲢⲞⲤⲦⲎ (sic) une ligne et demie a été effacée et peinte en jaune.

[3] Conf. Opera sancti Athanasii, *De Virginitate*, t. III, p. 123.

ⲡⲣⲟϩⲁⲓⲣⲉⲥⲓⲥ ⲙⲁⲩⲁⲁⲕ. ⲉⲧⲉ ⲡⲉⲥⲛⲁⲩ ⲡⲉ ⲙ̄ⲛ̄ ⲡϣⲟⲙ̄ⲛ̄ⲧ ⲙ̄ⲛ̄ ⲡϯⲟⲩ.

ⲙ̄ⲡⲣ̄ⲛⲏⲥⲧⲉⲩⲉ ⲙ̄ⲡⲥⲁⲃⲃⲁⲧⲟⲛ [1] ⲙ̄ⲡⲉ[ⲛ̄ⲉ]ϩⲟⲟⲩ ⲧⲏⲣϥ̄. ϣϣⲉ ⲅⲁⲣ ⲁⲛ ⲉⲛⲏⲥⲧⲉⲩⲉ ⲙ̄ⲡⲥⲁⲃⲃⲁⲧⲟⲛ ϣⲁ ⲣⲟⲩϩⲉ. ⲁⲗⲗⲁ ϣⲁ ⲭ̄ⲡ̄ⲥⲟ ⲏ̄ ⲭ̄ⲡ̄ⲥⲁϣϥⲉ. ⲙⲟⲛⲟⲛ ⲙ̄ⲡⲣ̄ⲛⲏⲥⲧⲉⲩⲉ ϣⲁⲛⲧⲉ ⲡⲣⲏ ϩⲱⲧⲡ̄ ⲙ̄ⲡⲥⲁⲃⲃⲁⲧⲟⲛ ⲉϩⲧⲟⲟⲩⲉ ⲛ̄ⲧⲕⲩⲣⲓⲁⲕⲏ. ϣⲁⲧⲡ̄ ⲧⲉⲩϣⲏ [2] ⲙ̄ⲡⲥⲁⲃⲃⲁⲧⲟⲛ ⲙ̄ⲡⲛⲟϭ ⲙ̄ⲡⲁⲥⲭⲁ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ.

ⲡ̄ⲛⲁⲩ ⲇⲉ ⲛ̄ⲧⲛⲏⲥⲧⲓⲁ ⲛ̄ⲧⲁⲩϩⲱⲛ ⲙ̄ⲙⲟⲥ ⲉⲧⲟⲟⲧⲡ̄ ⲙ̄ⲡⲉϥⲧⲟⲟⲩ ⲙ̄ⲛ̄ ⲡⲥⲟⲟⲩ ⲡⲉ ϣⲁ ⲭ̄ⲡ̄ⲯⲓⲧⲉ [3].

ⲧⲉⲃⲟⲗϩⲛ̄ (sic) ⲧⲉⲕⲡⲣⲟϩⲁⲓⲣⲉⲥⲓⲥ ⲙ̄ⲙⲓⲛ ⲙ̄ⲙⲟⲕ. ⲉⲧⲉ ⲡⲉⲥⲛⲁⲩ ⲙ̄ⲛ̄ ⲡϣⲟⲙ̄ⲛ̄ⲧ ⲙ̄ⲛ̄ ⲡϯⲟⲩ.

ⲙ̄ⲡⲣ̄ⲛⲏⲥⲧⲉⲩⲉ ϩⲙ̄ ⲡⲥⲁⲃⲃⲁⲧⲟⲛ ⲙ̄ⲡⲉϩⲟⲟⲩ ⲧⲏⲣϥ̄. ⲛ̄ⲟⲩϩⲱⲃ ⲅⲁⲣ ⲁⲛ [ⲣ̄ⲁⲅ] ⲉϥⲧⲟⲟⲙⲉ ⲡⲉ ⲛⲏⲥⲧⲉⲩⲉ ⲙ̄ⲡⲉϩⲟⲟⲩ ⲧⲏⲣϥ̄ ⲙ̄ⲡⲥⲁⲃⲃⲁⲧⲟⲛ ϣⲁⲛⲧⲉ ⲡⲣⲏ ϩⲱⲧⲡ̄. ϣϣⲉ ⲇⲉ ϣⲁ ⲡⲛⲁⲩ ⲛ̄ⲭ̄ⲡ̄ⲥⲟ̂. ⲏ̄ ⲭ̄ⲡ̄ⲥⲁϣϥⲉ. ϩⲁⲡⲁⲝ ϩⲁⲡⲗⲱⲥ ⲙ̄ⲡⲣ̄ⲧⲣⲉ ⲡⲣⲏ̄ ϩⲱⲧⲡ̄ ⲉⲣⲟⲕ ϩⲙ̄ ⲡⲥⲁⲃⲃⲁⲧⲟⲛ ⲉϫⲛ̄ ⲧⲉⲕⲛⲏⲥⲧⲓⲁ ⲉⲣⲉ ⲧⲕⲩⲣⲓⲁⲕⲏ ⲛⲁϣⲁ. ⲉⲓⲙⲏⲧⲉⲓ ⲉⲡⲛⲟϭ ⲛ̄ϣⲁ ⲙⲁⲩⲁⲁϥ. ⲉⲧⲉ ⲡⲁ̈ⲓ ⲡⲉ ⲡϩⲁⲅⲓⲟⲛ ⲙ̄ⲡⲁⲥⲭⲁ.

ⲡⲛⲁⲩ ⲉⲧⲧⲏϣ ⲛ̄ⲧⲛⲏⲥⲧⲓⲁ ⲉⲧⲉ ⲡⲉϥⲧⲟⲟⲩ ⲡⲉ ⲙ̄ⲛ̄ ⲧⲡⲁⲣⲁⲥⲕⲉⲩⲏ ϣⲁ ⲡⲛⲁⲩⲛ̄ⲭ̄ⲡ̄ ⲯⲓⲧⲉ ⲡⲉ. ⲁⲩⲱ

[1] Conf. *Canons apostoliques* (canon LXV); Tertullien, *De Jejuniis*, cap. XV.

[2] Conf. Tertullien, *De Jejuniis*, cap. XIV; *Canons apostoliques* (canon LXV).

[3] Voir saint Épiphane, *Panarion*, Tertullien, *De Jejuniis*, cap. X.

ⲁⲩⲱ ⲉⲕϣⲁⲛⲣ̄ϩⲟⲩⲟ ⲉⲡⲁï ⲉⲕⲉⲓⲣⲉ ⲙ̄ⲙⲟϥ ϩ̄ⲛ̄ ⲧⲉⲕ ⲡⲣⲟϩⲁⲓⲣⲉⲥⲓⲥ ⲙⲁⲩⲁⲁⲕ. ⲉϣϫⲉ ⲟⲩⲛ̄ϭⲟⲙ ⲛ̄ⲛ̄ⲕⲟⲧⲕ̄ ⲉϫⲱⲥ ϩ̄ⲛ̄ ⲡⲁï ⲁⲥⲕⲉⲓ ϩ̄ⲛ̄ ⲟⲩⲙⲛ̄ⲧϫⲱⲱⲣⲉ. ⲙⲟⲛⲟⲛ ⲉⲕⲛⲏⲥⲧⲉⲩⲉ. ⲏ̄ ⲉⲕⲡⲟⲗⲓⲧⲉⲩⲉ. ϭⲱϣ̄ⲧ ⲙ̄ⲡⲣ̄ϫⲓⲥⲉ ⲛ̄ϩⲏⲧ ϫⲉ ⲧⲙⲛ̄ⲧϫⲁⲥⲓϩⲏⲧ ⲅⲁⲣ ⲟⲩϭⲟⲣϭ̄ⲥ̄ ⲧⲉ ⲛ̄ⲧⲉ ⲡⲇⲓⲁⲃⲟⲗⲟⲥ. ⲉⲧⲃⲉ ⲡⲁï ⲅⲁⲣ ⲛ̄ⲧⲁϥϩⲉ[1] ⲉⲃⲟⲗ ϩ̄ⲛ̄ ⲙ̄ⲡⲏⲩⲉ ⲁⲩⲱ ⲉϥϭⲟⲣϭ̄ ⲛ̄ⲣⲱⲙⲉ ⲉⲙⲟⲩⲟⲩⲧ ⲙ̄ⲙⲟⲟⲩ ϩ̄ⲛ̄ ⲧⲁï.

ϭⲱϣ̄ⲧ ⲙ̄ⲡⲣ̄ⲧⲣⲉ ⲗⲁⲁⲩ ⲡⲗⲁⲛⲁ ⲙ̄ⲙⲟⲕ ⲉⲛⲏⲥⲧⲉⲩⲉ ϩⲟⲗⲱⲥ ⲙ̄ⲡⲉϩⲟⲟⲩ ⲛ̄ⲧⲕⲩⲣⲓⲁⲕⲏ[2]. ⲡⲁï ⲅⲁⲣ ⲧⲏⲣⲟⲩ ϩ̄ⲛ̄ϣⲙ̄ⲙⲟ ⲛⲉ ⲉⲧⲉⲕⲕⲗⲏⲥⲓⲁ. ⲙ̄ⲡⲣ̄ⲁⲛⲓϫⲉ ⲉⲧⲣⲉ ϩⲙ̄-ⲙⲁⲣⲕⲓⲱⲛ ⲡⲗⲁⲛⲁ ⲙ̄ⲙⲟⲕ ⲏ̄ ⲕⲉϩⲁⲓⲣⲉⲥⲓⲥ ϩⲟⲗⲱⲥ ⲉⲛⲏⲥ-

---

ⲉⲕϣⲁⲛⲣ̄ϩⲟⲩⲟ ⲉⲡⲁï ⲡⲁⲧⲉⲕⲡⲣⲟϩⲁⲓⲣⲉⲥⲓⲥ ⲡⲉ ⲙⲁⲩⲁⲁⲕ. ⲁⲩⲱ ⲉϣϫⲉ ⲟⲩⲛ̄ϭⲟⲙ ⲉⲥⲉⲕⲥⲛⲁⲩ ⲕⲛⲁⲁⲥⲕⲉⲓ ϩ̄ⲛ̄ ⲟⲩⲙⲛ̄ⲧⲅⲉⲛⲛⲁⲓⲟⲥ. ⲉⲕⲛⲏⲥⲧⲉⲩⲉ ⲇⲉ ⲏ̄ ⲉⲕⲡⲟⲗⲓⲧⲉⲩⲉ ϭⲱϣ̄ⲧ ⲙ̄ⲡⲣ̄ϫⲓⲥⲉ ⲛ̄ϩⲏⲧ. ⲡϫⲓⲥⲉ ⲅⲁⲣ ⲛ̄ϩⲏⲧ ⲟⲩⲡⲁϣϥ̄ ⲛ̄ⲧⲉ ⲡⲇⲓⲁⲃⲟⲗⲟⲥ ⲡⲉ. ⲡⲁï ⲛ̄ⲧⲁϥϩⲉ [ⲣ̄ⲗ̄ⲁ̄] ⲉⲃⲟⲗ ϩ̄ⲛ̄ ⲧⲡⲉ ⲛ̄ϩⲏⲧϥ̄ ϣⲁⲛⲧϥ̄ ⲑⲃ̄ⲃⲓⲟ.

ϭⲱϣ̄ⲧ ⲙ̄ⲡⲣ̄ⲛⲏⲥⲧⲉⲩⲉ ⲉⲡⲧⲏⲣϥ̄ ⲙ̄ⲡⲉϩⲟⲟⲩ ⲛ̄ⲧ-ⲕⲩⲣⲓⲁⲕⲏ. ⲡⲁï ⲅⲁⲣ ⲁⲛ ⲡⲉ ⲡⲛⲟⲙⲟⲥ ⲛ̄ⲧⲉⲕⲕⲗⲏⲥⲓⲁ. ⲙ̄ⲡⲣ̄ⲁⲛⲉⲭⲉ ⲉⲧⲣⲉ ϩⲉⲛⲙⲁⲣⲕⲓⲱⲛ ⲡⲗⲁⲛⲁ ⲙ̄ⲙⲟⲕ. ⲏ̄ ⲕⲉϩⲁⲓⲣⲉⲥⲓⲥ. ⲉⲛⲏⲥⲧⲉⲩⲉ ⲙ̄ⲡⲥⲁⲃⲃⲁⲧⲟⲛ. ⲏ̄ ⲉⲕⲗ̄ϫ̄ⲡⲁⲧ

saint Basile, *Ad Amphiloch.* cap. LXXIII; Opera sancti Athanasii, *De Virginitate*, t. III, p. 117.

[1] Conf. saint Athanase, *De Virginitate*.

[2] Conf. Can. LXIV du quatrième Concile de Carthage; *Canons apostoliques* (canon LXV); Canon XVIII de Gangres. Voir aussi saint Épiphane, *Panarion*. Tertullien, *De Jejuniis*, cap. XV; et *De Corona militis*, cap. III.

ΤΕΥΕ ϢΑ ΡΟΥϨΕ ΜΠCΑΒΒΑΤΟΝ Η ΚΕΛΑϪΠΑΤ [1] Μ-ΠΕϨΟΟΥ ΝΤΚΥΡΙΑΚΗ Η ΤΠΕΝΤΗΚΟCΤΗ. ΝΑΪ ΓΑΡ ΤΗΡΟΥ ϨΝϢΜΜΟ ΝΕ ΕΤΕΚΚΛΗCΙΑ.

ΜΠΡΑΜΕΛΕΙ ΝCΥΝΑΞΙC. CΒΤΩΤΚ ΕΤΡΕΚ ΜΠϢΑ ΜΜΥCΤΗΡΙΟΝ ΕΤΟΥΑΑΒ ΜΗΠΟΤΕ ΝΓ[Ν̄ϛ]ϨΕ ΕϨΡΑΪ ΕΥΚΡΙΜΑ.

ΜΠΡΑΜΕΛΕΙ ΕΙΑΡΑΤΟΥ [2] ΝΝΕCΝΗΥ ΕΤΝΗΥ ϢΑ-ΡΟΚ. CΕΝΑϢΙΝΕ ΓΑΡ ΝCΑ ΤΕΙΝΤΟΛΗ ΝΤΟΟΤΚ. ΠϪΟΕΙC ΓΑΡ ΜΠΤΗΡϤ ΠΕΝΤΑϤ ϢΡΠΕΙΑΡΑΤΟΥ Ν-ΝΕϤΜΑΘΗΤΗC ΑΥΩ ΑϤϨΩΝ ΕΤΟΟΥΤΟΥ ΕΤΡΕΥΡ-ΠΑΪ.

ΜΠΡϢΩΠΕ ΜΜΑΪϨΟΜΝΤ ΟΥΤΕ ΜΠΡCΩΟΥϨ ΝΑΚ

ΜΠΕϨΟΟΥ ΝΤΚΥΡΙΑΚΗ. Η ΝΤΠΕΝΤΗΚΟCΤΗ. ΝΑΪ ΓΑΡ ϨΕΝϢΜΜΟ ΝΕ ΕΤΕΚΚΛΗΗCΙΑ.

ΜΠΡΑΜΕΛΕΙ ΕΝCΥΝΑΞΙC ΕϪΟΚΟΥ ΕΒΟΛ. CΒΤΩΤΚ ΕΤΡΕΚΡΠϢΑ. ΑΥΩ ΝΓΡΠΕΜΠϢΑ ΜΠΜΥCΤΗΡΙΟΝ ΕΤΟΥΑΑΒ. ΜΗΠΟΤΕ ΝΓϨΕ ΕΥΚΡΙΜΑ.

ΜΠΡΑΜΕΛΕΙ ΕΕΙΑΡΑΤΟΥ ΝΝΕCΝΗΥ ΕΤΝΗΥ ϢΑ-ΡΟΚ. CΕΝΑϢΙΝΕ ΓΑΡ ΝCΑ ΤΕΪΕΝΤΟΛΗ ΝΤΟΟΤΟΥ ΝΝΕΝΤΑΥ ϢΩΠΕ ΕΥϪΟCΕ ΝϨΗΤ ΝϨΗΤC. ΠϪΟΕΙC ΓΑΡ ΜΠΤΗΡϤ ΠΕΝΤΑϤΡϢΟΡΠ. ΑϤΕΙΩ [ΡΑΕ] ΝΠΟΥΕ-ΡΗΤΕ ΝΝΕϤΜΑΘΗΤΗC. ΑΥΩ ΑϤϨΩΝ ΕΤΟΟΤΟΥ ΕΤΡΕΥΡΠΑΪ.

ΜΠΡϢΩΠΕ ΜΜΑΪϨΟΜΤ ΟΥΔΕ ΜΠΡCΩΟΥϨ ΝΑΚ

[1] Cf. Canon xx de Nicée; Tertullien, *De Corona militis*, c. III; saint Justin, *Ad Orth.* canon cxv, etc.; saint Pierre d'Alex. can. xv, etc.

[2] Conf. saint Athanase *De Virginitate*, t. III, p. 123 de l'édition benédictine.

ⲉϩⲟⲩⲛ ⲛ̄ϩⲉⲛⲭⲣⲏⲙⲁ ⲏ̄ ⲟⲩϩⲏⲧ (sic) (lire ϩⲏⲩ·) ⲉϥϩⲟⲟⲩ·. ⲙ̄ⲡⲣ̄ⲟⲩⲱϣ ⲉϫⲡⲟ ⲛⲁⲕ ⲛ̄ⲟⲩϩⲁⲧ ⲏ̄ ⲟⲩⲛⲟⲩⲃ. ⲁⲗⲗⲁ ϣⲁ ⲡϣⲁⲩ ⲙ̄ⲙⲁⲧⲉ ⲛ̄ⲧⲉϩⲣⲉ ⲙⲛ̄ ⲑⲃⲥⲱ. ⲛⲉϣⲃⲉⲉⲣ (sic) ⲅⲁⲣ ⲛⲉ ⲙ̄ⲡⲙⲁⲙⲙⲱⲛⲁⲥ. ⲁⲩⲱ ⲡⲉⲧⲟ̂ ⲛⲁϥ ⲛ̄ϩⲙ̄ϩⲁⲗ ⲛ̄ⲥⲉⲛⲁⲉϣϭⲙ̄ϭⲟⲙ ⲁⲛ ⲉⲁⲣⲓⲥⲕⲉ ⲙ̄ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ.

ⲙ̄ⲡⲣ̄ⲣⲉϣⲱⲧ[1] ⲉⲡⲧⲏⲣϥ̄. ⲁⲗⲗⲁ ⲟⲩⲛ̄ ϩⲉⲛⲭⲱⲣⲁ ϣⲟⲟⲡ ⲛ̄ⲥⲉⲣ̄ϩⲱⲃ ⲁⲛ ⲉⲡⲕⲁϩ ⲛ̄ϩⲏⲧⲟⲩ ⲟⲩⲧⲉ ⲛ̄ⲥⲉⲥⲕⲁⲓ ⲁⲛ. ⲡⲉⲧⲟⲩⲏϩ ϭⲉ ⲛ̄ϩⲏⲧⲟⲩ ϣⲁⲩ ϣⲱⲡⲉ ⲉⲙⲛ̄ⲧⲟⲩ ⲧⲉⲭⲛⲏ ⲙ̄ⲙⲁⲩ. ⲗⲟⲓⲡⲟⲛ ϣⲁⲣⲉ ⲧⲁⲛⲁⲅⲕⲏ ⲧⲁϩⲟⲟⲩ ⲉⲧⲣⲉⲩⲣⲉϣⲱⲧ. ⲛⲁⲛⲟⲩ ⲡϩⲱⲃ ⲙⲉⲛ ⲁⲛ. ⲡⲗⲏⲛ ⲉⲧⲃⲉ ⲧⲁⲛⲁⲅⲕⲏ ⲉⲧϣⲟⲟⲡ ⲥⲉⲉⲓⲣⲉ ⲙ̄ⲡⲁⲓ̈.

ⲙ̄ⲡⲣ̄ϫⲓⲙⲏⲥⲉ[2]. ⲙ̄ⲡⲣ̄ϣⲉⲡⲗⲁⲁⲩ ⲡⲁⲣⲁⲧⲓⲙⲏ.

ⲉϩⲟⲩⲛ ⲛ̄ϩⲉⲛⲭⲣⲏⲙⲁ ⲏ̄ ⲟⲩϩⲏⲩ ⲉϥϩⲟⲟⲩ. ⲙ̄ⲡⲣ̄ⲟⲩⲱϣ ⲉϫⲡⲟ ⲛⲁⲕ ⲛ̄ⲟⲩϩⲁⲧ ⲏ̄ ⲟⲩⲛⲟⲩⲃ. ⲁⲗⲗⲁ ϣⲁ ⲡϣⲁⲩ ⲛ̄ⲧⲉⲭⲣⲓⲁ. ⲧⲉϩⲣⲉ ⲙⲛ̄ ⲑⲃⲥⲱ. ⲛⲉϣⲃⲏⲣ ⲅⲁⲣ ⲙ̄ⲡⲙⲁⲙⲙⲱⲛⲁ ⲁⲩⲱ ⲡⲉⲧⲟ̂ ⲛⲁϥ ⲛ̄ϩⲙ̄ϩⲁⲗ ⲛ̄ⲥⲉⲛⲁϣϭⲙ̄ϭⲟⲙ ⲁⲛ ⲉⲁⲣⲓⲥⲕⲉ ⲙ̄ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ.

ⲙ̄ⲡⲣ̄ⲡⲣⲁⲅⲙⲁⲧⲉⲩⲉ ⲉⲡⲧⲏⲣϥ̄. ⲁⲗⲗⲁ ⲟⲩⲛ̄ ϩⲉⲛⲭⲱⲣⲁ ⲛ̄ⲥⲉⲥⲕⲁⲓ̈ ⲁⲛ ⲛ̄ϩⲏⲧⲟⲩ. ⲉϣⲱⲡⲉ ⲙⲛ̄ⲧⲟⲩ ⲧⲉⲭⲛⲏ ⲙ̄ⲙⲁⲩ ϣⲁⲣⲉ ⲧⲁⲛⲁⲅⲕⲏ ϣⲱⲡⲉ ⲛⲁⲩ ⲉⲧⲣⲉⲩⲡⲣⲁⲅⲙⲁⲧⲉⲩⲉ. ⲛⲁⲛⲟⲩ ⲡϩⲱⲃ ⲙⲉⲛ ⲁⲛ. ⲁⲗⲗⲁ ⲉⲧⲃⲉ ⲧⲁⲛⲁⲅⲕⲏ ⲉⲧϣⲟⲟⲡ ⲥⲉⲉⲓⲣⲉ ⲙ̄ⲡⲁⲓ̈.

ⲙ̄ⲡⲣ̄ϫⲓⲙⲏⲥⲉ ⲟⲩⲇⲉ ⲙ̄ⲡⲣ̄ϫⲓⲗⲁⲁⲩ ⲡⲁⲣⲁ ⲧⲧⲓⲙⲏ ⲉⲧϣⲟⲟⲡ.

[1] Conf. Canon XVIII du Concile d'Elvire (313). Voir aussi saint Epiphane, *Panarion*.

[2] Conf. Canon XVIII de Nicée; Canon V de Laodicée; Canon XII du

ⲉⲕⲉⲙⲉⲣⲉ ⲣⲱⲙⲉ ⲛⲓⲙ ⲛ̄ⲅⲣ̄ⲉⲓⲣⲏⲛⲏ ⲙⲛ̄ ⲟⲩⲟⲛ ⲛⲓⲙ ⲁⲩⲱ ⲛ̄ⲅϣⲗⲏⲗ ⲛ̄ⲙⲙⲁⲩ ϣⲁⲧⲛ̄ ⲛ̄ϩⲁⲓⲣⲉⲧⲓⲕⲟⲥ.

ⲉϣⲱⲡⲉ ⲟⲩⲛ̄ⲧⲉⲕ ⲙ̄ⲙⲁⲩ ϯⲙ̄ⲡⲉⲧϣⲁⲁⲧ. ⲉϣⲱⲡⲉ ⲙ̄ⲛ̄ⲧⲁⲕ ⲙⲛ̄ ⲁⲣⲓⲕⲉ ⲉⲣⲟⲕ. ⲡⲉⲧⲁⲓⲧⲉⲓ ⲙ̄ⲙⲟⲕ ⲉⲡⲉⲩϣⲁⲛ ϯ ⲛⲁϥ[1]. ⲁⲩⲱ ⲛ̄ⲅϫⲓ ⲙ̄ⲡⲕⲉⲫⲁⲗⲁⲓⲟⲛ. ⲉⲣϣⲁⲛ ⲟⲩⲟⲛ ϣⲱⲡⲉ ⲛⲁϥ ⲙ̄ⲡⲣ̄ⲣ̄ⲕⲣⲟϥ ⲙ̄ⲡⲉⲙⲧⲟ ⲉⲃⲟⲗ ⲙ̄ⲡϫⲟⲉⲓⲥ. [ⲛ̄ⲍ] ⲉϣⲱⲡⲉ ⲟⲩⲛ̄ ϩⲟⲙⲛ̄ⲧ ϣⲟⲟⲡ ⲛⲁⲕ ⲏ̄ ⲉⲃⲣⲁ. ⲛ̄ⲧⲉ ⲟⲩⲁ ⲟⲩⲱϣ ⲉϫⲓ ⲛ̄ⲧⲟⲟⲧⲕ ⲉⲙⲏⲥⲉ. ⲙⲏⲡⲱⲥ ⲛ̄ⲅⲧⲙⲟⲩⲱϣ ⲉϫⲓ ⲙⲏⲥⲉ. ⲁⲩⲱ ⲛ̄ⲅϯ ϩⲁ ⲟⲩⲛⲟϭ ⲛ̄ⲧⲓⲙⲏ. ⲛ̄ⲅϣⲓⲛⲉ ϩⲱⲱⲕ ⲛ̄ⲥⲁ ϫⲓⲧⲟⲩ ϩⲁ ⲟⲩⲕⲟⲩⲓ̈ ⲛ̄ⲧⲓⲙⲏ. ϫⲉⲕⲁⲥ ⲉⲕⲛⲁϫⲓ ⲛ̄ⲟⲩϩⲟⲩⲟ. ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲅⲁⲣ ⲧⲁϩⲟ ⲛ̄ⲛ̄ⲥⲟⲫⲟⲥ ϩⲛ̄ ⲛⲉⲩⲙⲛ̄ⲧⲥⲁⲛⲕⲟⲧⲥ.

ⲉⲕⲉⲙⲉⲣⲉ ⲣⲱⲙⲉ ⲛⲓⲙ ⲁⲩⲁ ⲛ̄ⲅⲣ̄ⲉⲓⲣⲏⲛⲏ [ⲣⲁⲋ] ⲙⲛ̄ ⲟⲩⲟⲛ ⲛⲓⲙ. ⲁⲩⲱ ⲡⲉⲧⲕϣⲗⲏⲗ ⲛ̄ⲙⲙⲁⲩ ⲁⲛ. ⲉϣⲱⲡⲉ ⲟⲩⲛ̄ϭⲟⲙ ⲭⲱⲣⲓⲥ ϩⲁⲓⲣⲉⲧⲓⲕⲟⲥ.

ⲉϣⲱⲡⲉ ⲟⲩⲛ̄ⲧⲁⲕ ⲙ̄ⲙⲁⲩ ϯⲙ̄ⲡⲉⲧϣⲁⲁⲧ. ⲉϣⲱⲡⲉ ⲙ̄ⲛ̄ⲧⲁⲕ ⲙⲛ̄ ⲁⲣⲓⲕⲉ ⲉⲣⲟⲕ. ⲡⲉⲧⲁⲓⲧⲉⲓ ⲙ̄ⲙⲟⲕ ⲉⲡⲉ(ⲩ)ϣⲁⲛ ϯ ⲛⲁϥ. ⲁⲩⲱ ⲛ̄ⲅϫⲓ (ⲛ̄)ⲧⲟⲟⲧϥ ⲙ̄(ⲡⲕ)ⲉⲫⲁⲗⲁⲓⲟⲛ. ⲉⲣϣⲁⲛ ⲟⲩ(ⲟⲛ) ϣⲱⲡⲉ ⲛ. . . ⲙ̄ⲡⲣ̄ⲣ̄ⲕⲣⲟϥ ⲙ̄ⲡⲉⲙⲧⲟ ⲉⲃⲟⲗ ⲙ̄ⲡϫⲟⲉⲓⲥ. ⲉϣⲱⲡⲉ ⲟⲩⲛ̄ ϩⲟⲙⲛ̄ⲧ (ϣⲟ)ⲟⲡ ⲛⲁⲕ ⲏ̄ (ⲉ)ⲃⲣⲁ ⲛ̄ⲧⲉ ⲟⲩⲁ (ⲟ)ⲩⲱϣ ⲉϫⲓ (ⲛ̄)ⲧⲟⲟⲧⲕ ⲉⲙⲏⲥⲉ ⲛ. . . ⲛ̄ⲅ ⲉⲃⲟⲗ ⲛ̄ⲟⲩⲛⲟϭ ⲛ̄ⲧⲓⲙⲏ. ⲛ̄ⲅϣⲓⲛⲉ ϩⲱⲱϥ ⲛ̄ⲥⲁ ϫ(ⲓⲧ)ⲟⲩ ⲛ̄ⲟⲩⲕⲟⲩⲓ̈ ⲛ̄ⲧⲓⲙⲏ ⲉⲡϩ. . . . . ϫⲉ ⲉⲕⲉϫⲓ ⲛ̄ⲟⲩϩⲟⲩⲟ. ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲅⲁⲣ ⲧⲁϩⲟ̂ ⲛ̄ⲛ̄ⲥⲟⲫⲟⲥ ϩⲛ̄ ⲛⲉⲩ-

Concile d'Arles; Canon xx du Concile d'Elvire; *Canons apostoliques* (canon xliii); saint Épiphane, *Panarion*.

[1] Conf. Canon xvi de l'Église d'Afrique

ⲙⲟϣⲧ̅ⲕ̅ ϭⲉ ⲙ̅ⲙ̅ⲓⲛ ⲙ̅ⲙⲟⲕ ⲛ̅ⲅ̅ⲛⲁⲩ ϫⲉ ⲙⲏⲡⲟⲧⲉ ⲉⲡⲙⲁ ⲛ̄ⲟⲩⲙⲏⲥⲉ ⲛ̅ⲟⲩⲱⲧ ⲛ̅ⲥⲉϩⲉ ⲉⲣⲟⲕ ⲉⲕϫⲓ ⲛ̅ϣⲟⲙⲧⲉ ⲙ̄ⲙⲏⲥⲉ.

ϣⲱⲡⲉ ⲇⲉ ⲟⲛ ⲉⲕⲟ̅ⲉ̅ⲃ̅ⲃⲓⲏⲩ ⲁⲩⲱ ⲉⲕⲥϭⲣⲁϩ̅ⲧ̅. ⲛ̅ⲅ̅-ϣⲱⲡⲉ ⲛ̅ⲟⲩⲟⲉⲓϣ ⲛⲓⲙ ⲉⲕⲥⲧⲱⲧ ϩⲏⲧⲟⲩ ⲛ̅ⲛ̅ϣⲁϫⲉ ⲙ̄ⲡϫⲟⲉⲓⲥ.

ⲙ̅ⲡ̅ⲣ̅ⲣ̅ⲣⲉϥⲙⲓϣⲉ. ⲙ̅ⲡ̅ⲣ̅ϩⲓⲟⲩⲉ ⲉⲣⲱⲙⲉ ⲉⲡⲧⲏⲣ̅ϥ̅ ⲉⲓⲙⲏ-ⲧⲉⲓ ⲟⲩⲕⲟⲩⲓ̈ ⲛ̅ⲧⲁⲕ ⲉⲧⲃⲉ ⲟⲩⲥⲃⲱ. ⲁⲩⲱ ϩ̅ⲙ̅ ⲡⲁⲓ̈ ⲟⲛ ⲉⲕⲉϩⲁⲣⲉϩ ⲉⲣⲟⲕ ⲙⲏⲡⲟⲧⲉ ⲛ̅ⲧⲉ ⲟⲩⲙⲟⲩ ϣⲱⲡⲉ ⲉⲃⲟⲗϩⲓⲧⲟⲟⲧ̅ⲕ̅. ⲟⲩⲛ̅ ϩⲁϩ ⲅⲁⲣ ⲛ̅ⲁⲫⲟⲣⲙⲏ ϩ̅ⲙ̅ ⲡⲙⲟⲩ.

ⲙ̅ⲡ̅ⲣ̅ⲉⲗⲕϣⲁ ⲛ̅ⲥⲁ ⲗⲁⲁⲩ ⲛ̅ⲣⲱⲙⲉ. ⲙ̅ⲡ̅ⲣ̅ⲙⲉⲥⲧⲉ ⲣⲱⲙⲉ ϩ̅ⲛ̅ ⲗⲁⲁⲩ ⲙ̅ⲙⲟⲥⲧⲉ.

ϯϩⲧⲏⲕ ⲉⲣⲟⲕ ϫⲉ ⲉⲕⲫⲟⲣⲉⲓ ⲛ̅ⲁϣⲛ̅ϩⲉ ⲛ̅ⲧⲉⲕ ϩ̅ⲃ̅ⲥⲱ. ⲉⲕⲫⲟⲣⲉⲓ ⲁⲛ ⲛ̅ϩⲉⲛ ϩ̅ⲃ̅ⲥⲱ ⲉⲩⲧⲁⲉⲓⲏⲩ ⲁⲩⲱ ⲉⲩϭⲏⲛ.

ⲕⲟⲧ̅ⲥ̅. ⲙⲟϣⲧ̅ⲕ̅ ϭⲉ ⲙ̅ⲙⲓⲛ ⲙ̅ⲙⲟⲕ ⲛ̅ⲅ̅ⲛⲁⲩ ϫⲉ ⲁⲛⲧ(ⲓ) (ⲟⲩ)ⲙⲏⲥⲉ ⲛ̅ⲟⲩ(ⲱⲧ)...ⲥⲉⲛⲁ... ⲉⲕϫⲓ ⲛ̅ϣⲟⲙⲧⲉ ⲙ̅ⲙ(ⲏ)ⲥⲉ.

[ⲣ̅ⲗ̅ⲍ̅] ϣⲱⲡⲉ ⲉⲕⲟ̅ⲉ̅ⲃ̅ⲃⲓⲏⲩ ⲁⲩⲱ ⲉⲕⲥϭⲣⲁϩ̅ⲧ̅. ϣⲱⲡⲉ ⲛ̄ⲟⲩⲟⲉⲓϣ ⲛⲓⲙ ⲉⲕⲥⲧⲱⲧ ϩⲏⲧⲟⲩ ⲛ̅ⲛ̅ϣⲁϫⲉ ⲙ̅-ⲡϫⲟⲉⲓⲥ.

ⲙ̅ⲡ̅ⲣ̅ϣⲱⲡⲉ ⲛ̄ⲣⲉϥⲙⲓϣⲉ ⲟⲩⲇⲉ ⲙ̅ⲡ̅ⲣ̅ϩⲓⲟⲩⲉ̀ ⲉⲣⲱⲙⲉ ⲉⲡⲧⲏⲣ̅ϥ̅ ⲉⲓⲙⲏⲧⲉⲓ ⲉⲩⲕⲟⲩⲓ̈ ⲉⲧⲃⲉ ⲥⲃⲱ̂. ⲁⲩⲱ ϩ̅ⲙ̅ ⲡⲁⲓ̈ ⲟⲛ ⲉⲕⲛⲁϩⲁⲣⲉϩ ⲉⲣⲟⲕ. ⲙⲏⲡⲟⲧⲉ ⲛ̅ⲧⲉ ⲟⲩⲙⲟⲩ ϣⲱⲡⲉ ⲉⲃⲟⲗϩⲓⲧⲟⲟⲧ̅ⲕ̅. ⲟⲩⲛ̅ ϩⲁϩ ⲅⲁⲣ ⲛ̅ⲁⲫⲟⲣⲙⲏ ϩ̅ⲙ̅ ⲡⲙⲟⲩ.

ⲙ̅ⲡ̅ⲣ̅ⲙⲟⲥⲧⲉ ⲉⲣⲱⲙⲉ ϩ̅ⲛ̅.... ⲥⲙⲟⲧ ϯϩⲧⲏⲕ ⲉⲣⲟⲕ ϫⲉ ⲉ(ⲕⲛⲁ)ⲫⲟⲣⲉ(ⲓ ⲛ̅)ⲁϣⲛ̅ϩⲉ (ⲛ̅ⲧⲉ)ⲕ ϩ̅ⲃ̅ⲥⲱ..... ⲛ̅ⲅ̅ⲫⲟ(ⲣⲉⲓ)..... ⲛ(ϩⲉ)ⲛϩ̅ⲃ̅ⲥⲱ..... ⲁⲩⲱ....... ⲗⲁⲁⲁ................................

ⲁⲗⲗⲁ ⲉⲕϯ ϩⲓⲱⲱⲕ ⲛ̄ⲑⲃ̄ⲥⲱ ⲛ̄ⲛⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ. ⲉⲧⲉ ⲡⲁⲓ̈ ⲡⲉ ⲙ̄ⲡⲣ̄ⲙⲟⲟϣⲉ ϩⲛ̄ ⲟⲩⲧⲱⲗⲙ̄.

ⲉϣⲱⲡⲉ ⲉⲕϣⲁⲛ ϫⲡⲟ ⲛⲁⲕ ⲛ̄ⲟⲩϭⲟⲟⲩⲛⲉ[1] ⲉⲣ̄ϩⲏⲃⲉ ⲛ̄ϩⲏⲧⲥ̄ ⲉϫⲛ̄ ⲛⲉⲕⲛⲟⲃⲉ ϯϩⲧⲏⲕ ⲉⲣⲟⲕ ⲙⲏⲡⲟⲧⲉ ⲛ̄ⲥ̄ⲟⲩⲱⲛ̄ϩ ⲉⲃⲟⲗ. ⲁⲗⲗⲁ ⲙⲁⲣⲉⲥϣⲱⲡⲉ ⲉⲥϩⲏⲡ ϩⲓϩⲟⲩⲛ ⲙ̄ⲙⲟⲕ. ⲙ̄ⲡⲣ̄ϯ ϩⲓⲱⲱⲕ ⲛ̄ⲟⲩϣⲧⲏⲛ ⲛ̄ϣⲁⲁⲣ ϩⲛ̄ ⲟⲩⲱⲛ̄ϩ ⲉⲃⲟⲗ [ⲛ̄ⲏ] ⲙⲏⲡⲟⲧⲉ ⲛ̄ⲅ̄ϫⲓ ⲉⲟⲟⲩ ⲉⲃⲟⲗϩⲓⲧⲟⲟⲧⲟⲩ ⲛ̄ⲛ̄ⲣⲱⲙⲉ.

ⲙ̄ⲡⲣ̄ⲟⲩⲉϩⲃⲱ ⲉⲡⲧⲏⲣϥ̄. ⲁ ⲡⲁⲡⲟⲥⲧⲟⲗⲟⲥ ⲅⲁⲣ ⲡⲁⲣⲁⲓⲧⲉⲓ ⲙⲡⲉⲓⲥⲭⲏⲙⲁ ⲛ̄ⲧⲉⲓⲱⲛⲉ (lire ⲛⲧⲉⲓⲙⲓⲛⲉ). ⲙ̄ⲡ̄ⲣ̄ϩⲉⲉⲕ ⲉⲧⲉⲕⲙⲟⲣ̄ⲧ̄ ⲟⲩⲧⲉ ⲙ̄ⲡⲣ̄ϣⲟⲃⲉ.

ⲕⲁⲛ ⲉⲕϣⲁⲛⲣ̄ ⲟⲩϩ̄ⲃ̄ⲇⲱⲙⲁⲥ ⲉⲕⲥⲉⲕⲥⲛⲁⲩ[2] ϯϩⲧⲏⲕ

. . . . . ϯϩⲧⲏⲕ ⲉⲣⲟⲕ ⲉⲧⲙ̄(ⲟⲩ)[ⲣⲁⲏ]ⲟⲛϩⲥ̄ ⲉⲃⲟⲗ ⲛ̄ⲛ̄ⲣⲱⲙⲉ. ⲁⲗⲗⲁ ⲙⲁⲣⲉⲥϣⲱⲡⲉ ⲉⲥϩⲏⲡ ϩⲓϩⲟⲩⲛ ⲙ̄ⲙⲟⲕ. ⲁⲩⲱ ⲟⲛ ⲙ̄ⲡ̄ⲣ̄ϯ ϩⲓⲱⲱⲕ ⲛ̄ⲟⲩϣⲧⲏⲛ ⲛ̄ϣⲁⲁⲣ ϩⲛ̄ ⲟⲩⲱⲛ̄ϩ̄ ⲉⲃⲟⲗ. ⲙⲏⲡⲟⲧⲉ ⲛ̄ⲅ̄ϫⲓⲉⲟⲟⲩ ⲉⲃⲟⲗϩⲓⲧⲟⲟⲧⲟⲩ ⲛ̄ⲛ̄ⲣⲱⲙⲉ.

ⲙ̄ⲡ̄ⲣ̄ⲟⲩⲉϩϥⲱ̂ ⲉⲡⲧⲏⲣϥ̄. ⲡⲁⲡⲟⲥⲧⲟⲗⲟⲥ ⲅⲁⲣ ⲁϥⲁⲑⲉⲧⲉⲓ ⲙ̄ⲡⲉⲥⲭⲏⲙⲁ ⲛ̄ⲧⲓⲙⲓⲛⲉ. ⲙ̄ⲡ̄ⲣ̄ϩⲉⲕⲉ ⲧⲉⲕⲙⲟⲣ̄ⲧ̄ ⲟⲩⲇⲉ ⲙ̄ⲡ̄ⲣ̄ϣⲟⲃⲉ̀.

ⲉϣⲱⲡⲉ ⲟⲛ ⲉⲕⲛⲏⲥⲧⲉⲩⲉ. ⲁⲩⲱ ⲉⲥϣⲁⲛϣⲱⲡⲉ ⲉⲧⲣⲉⲕⲣ̄ ϩⲉⲛϩⲉⲃⲇⲟⲙⲁⲥ ⲉⲕⲛ̄ⲕⲟⲧ̄ⲕ̄ ⲉϫⲱⲥ. ϯϩⲧⲏⲕ ⲉⲣⲟⲕ ⲉⲧⲙ̄ⲟⲩⲟⲛϩ̄ⲕ̄ ⲉⲃⲟⲗ ⲛ̄ⲛ̄ⲣⲱⲙⲉ.

[1] Conf. saint Épiphane, *Panarion*, in fine.

[2] Conf. Concile d'Elvire, canons XXIII et XXVI; voir saint Épiphane, *Panarion*.

ⲉⲣⲟⲕ ϫⲉ ⲛ̄ⲛⲉⲕⲟⲩⲱⲡ̄ϩ̄ ⲉⲃⲟⲗ ⲛ̄ⲛ̄ⲣⲱⲙⲉ. ⲙ̄ⲡⲣ̄ⲟⲩⲙⲁϥ [1] ⲉⲕⲟ̂ ⲁⲛ ⲛ̄ⲑⲉ ⲙ̄ⲡⲉⲧϫⲓϥⲟⲧⲉ ⲉⲣⲟϥ. ⲁⲗⲗⲁ ⲉⲕϥⲓ ⲙ̄-ⲡⲉⲕⲥⲱⲙⲁ ⲉⲃⲟⲗϩ̄ⲛ̄ ⲧⲉⲧⲣⲟⲫⲏ. ⲉⲕⲉⲓⲣⲉ ⲙ̄ⲙⲟⲕ ⲛ̄ⲁⲧ-ⲙ̄ⲡϣⲁ ⲛ̄ⲧⲉⲧⲣⲟⲫⲏ ⲙ̄ⲡⲉⲓⲕⲟⲥⲙⲟⲥ. ⲉⲕⲉⲡⲉⲓⲑⲩⲙⲉⲓ ⲉⲛⲁⲙⲡⲏⲩⲉ ⲉϩⲟⲩⲟ ⲉⲛⲁⲡⲕⲁϩ. ⲟⲩⲟⲛ ⲅⲁⲣ ⲛⲓⲙ ⲉⲧ-ϭⲱϫ̄ⲃ̄ ⲙ̄ⲙⲟϥ ⲉⲛⲉⲧⲣⲟⲫⲏ ⲉϥⲑ̄ⲃ̄ⲃⲓⲟ ⲙ̄ⲡⲉϥⲥⲱⲙⲁ ⲙ̄ⲙⲓⲛ ⲙ̄ⲙⲟϥ ⲉϥⲟ̂ ⲛ̄ⲉⲅⲕⲣⲁⲧⲏⲥ.

ⲙ̄ⲡⲣ̄ⲥⲉ [2] ⲏⲣⲡ̄ ⲉⲡⲧⲏⲣϥ̄ ⲉⲓⲙⲏⲧⲉⲓ ⲉⲧⲟⲡ̄ϥ̄ ⲉⲙⲁⲧⲉ ⲛ̄ⲅ̄ⲥⲙⲟⲩ ⲉⲡⲉⲛⲧⲁϥ ⲥⲟⲛⲧϥ̄. ⲉϣⲱⲡⲉ ⲇⲉ ⲁⲕⲣ̄ⲑⲉ ⲛ̄ⲧⲓⲙⲟⲑⲉⲟⲥ ⲉⲧⲃⲉ ⲡⲉⲕⲡⲟⲗⲉⲧⲓⲁ ⲉⲧⲟϣ ⲉⲙⲁⲧⲉ. ⲉⲁⲕϩⲉ ⲉϩⲣⲁ̈ⲓ ⲉⲩϣⲱⲛⲉ. ⲉⲓⲉ ⲥⲉ ⲟⲩⲕⲟⲩ̈ⲓ ⲛ̄ⲏⲣⲡ̄ ⲛⲁⲕ. ⲡⲕⲟⲩ̈ⲓ ⲅⲁⲣ ⲟⲩ ⲡⲁϩⲣⲉ ⲡⲉ ⲉⲩⲑⲉⲣⲁⲡⲉⲓⲁ. ⲉⲕϣⲁⲛⲥⲉ

ⲙ̄ⲡⲣ̄ⲟⲩⲟⲙⲁϥ ⲉⲕⲟ̂ ⲁⲛ ⲛ̄ⲑⲉ ⲛ̄ⲛⲉⲧϫⲓϥⲟⲧⲉ ⲉⲣⲟϥ. ⲁⲗⲗⲁ ⲉⲕϥⲓ ⲙ̄ⲡⲉⲕⲥⲱⲙⲁ ⲉⲃⲟⲗϩ̄ⲛ̄ ϩⲉⲛ ⲧⲣⲟⲫⲏ. ⲁⲩⲱ ⲉⲕⲉⲓⲣⲉ ⲙ̄ⲙⲟⲕ ⲛ̄ⲁⲧⲙ̄ⲡϣⲁ. ⲉⲕⲉⲡⲓⲑⲩⲙⲉⲓ ⲉⲛⲁⲙ̄ⲡⲏⲩⲉ ⲉⲡⲙⲁ ⲛ̄ⲛⲁⲡⲕⲁϩ. ⲟⲩⲟⲛ ⲅⲁⲣ ⲛⲓⲙ ⲉϥϭⲱϫ̄ⲃ̄ ⲙ̄ⲡⲉϥⲥⲱ-ⲙⲁ ⲉϩⲉⲛ ⲧⲣⲟⲫⲏ ⲉϥⲃⲟⲛ[ⲣ̄ⲁⲑ̄]ⲑⲉⲓ [1] ⲉⲡⲉϥⲥⲱⲙⲁ ⲙ̄ⲙⲓⲛ ⲙ̄ⲙⲟϥ ⲉⲩⲉⲅⲕⲣⲁⲧⲓⲁ.

ⲙ̄ⲡⲣ̄ⲥⲱ̂ ⲏⲣⲡ̄ ⲉⲡⲧⲏⲣϥ̄ ⲉ̈ⲓⲙⲏⲧⲉⲓ ⲉⲧⲱⲡ̄ϥ̄ ⲙ̄ⲙⲁⲧⲉ ⲛ̄ⲅ̄ⲥⲙⲟⲩ ⲉⲡⲉⲛⲧⲁϥⲥⲟⲛⲧϥ̄. ⲉϣⲱⲡⲉ ⲇⲉ ϩⲱⲱⲕ ⲉⲁⲕⲣ̄ⲑⲉ ⲛ̄ⲧⲓⲙⲟⲑⲉⲟⲥ ⲉⲧⲃⲉ ⲧⲉϥⲡⲟⲗⲓⲧⲓⲁ ⲉⲧⲛⲁϣⲱⲥ. ⲉⲁⲕϩⲉ ⲉⲩϣⲱⲛⲉ. ⲥⲉ ⲟⲩⲕⲟⲩ̈ⲓ ⲛ̄ⲏⲣⲡ̄. ⲡⲕⲟⲩ̈ⲓ ⲅⲁⲣ ⲟⲩⲡⲁϩⲣⲉ ⲡⲉ ⲉⲩⲑⲉⲣⲁⲡⲓⲁ. ⲉⲕϣⲁⲛ ⲥⲉ ϩⲟⲩⲟ ⲇⲉ

[1] Conf. *Canons apostoliques* (canon L); Canon XIV d'Ancyre; Canon II de Gangres; voir aussi saint Épiphane, *Panarion*, in fine; Tertullien, *De Cultu fœminarum*, cap. IX.

[2] Conf. *Canons apostoliques*, canons L et LI; Opera sancti Athanasii, *De Virginitate*, t. III, p. 123.

ϩⲟⲩⲟ ⲇⲉ ⲕⲛⲁⲛⲟϫⲕ̄ ⲙⲁⲩⲁⲁⲕ ⲉϣⲱⲛⲉ ⲥⲛⲁⲩ. ⲁⲗⲗⲁ ϣⲁ ⲟⲩⲁⲡⲟⲧ ⲏ̄ ⲥⲛⲁⲩ. ⲙ̄ⲡⲣ̄ⲣ̄ ϩⲟⲩⲟ ⲉⲡⲁⲓ̈.

ⲉϣⲱⲡⲉ ⲟⲩⲛϣϭⲟⲙ ⲉⲧⲣⲉⲕⲙⲟⲟϣⲉ ⲛ̄ⲟⲩⲉϣ ⲛ̄-ⲧⲟⲟⲩⲉ[1]. ⲕⲁⲛⲁ (sic) (lire ⲕⲛⲁ) ϣⲱⲡⲉ ⲛ̄ϫⲱⲱⲣⲉ. ⲉϣⲱⲡⲉ ⲇⲉ ⲧⲁⲛⲁⲅⲕⲏ ⲧⲉ ⲉⲧⲣⲉⲕ ϯⲉⲣⲁⲧⲕ̄. ⲉⲓⲉ ⲙⲁⲣⲉ ⲡⲉⲕⲧⲟⲟⲩⲉ ϣⲱⲡⲉ ⲉϥⲧⲥⲁⲛⲏⲩ ⲁⲛ. ⲁⲩⲱ ⲙ̄ⲡⲣ̄ⲧⲣⲉϥϣⲱⲡⲉ ⲛⲁⲕ ⲉⲩⲕⲟⲥⲙⲏⲥⲓⲥ. ⲙ̄ⲡⲣ̄ⲙⲟⲟϣⲉ ϩⲛ̄ ⲟⲩ[ⲛ̄ⲑ]ⲥⲭⲏⲙⲁ ⲉϥⲧⲁⲕⲏⲩ ⲙⲛ̄ ⲟⲩⲥⲙⲟⲧ ⲉϥⲃⲏⲗ ⲉⲃⲟⲗ.

ⲡⲉⲧϣⲟⲟⲡ ⲛⲁⲕ ⲙⲁⲣⲉϥⲣⲱϣⲉ ⲉⲣⲟⲕ. ⲕⲁⲛ ⲉϣⲱⲡⲉ ⲟⲩⲛ̄ⲧⲁⲕ ⲡⲟⲗⲉⲧⲓⲁ ⲛ̄ϩⲟⲩⲟ. ⲛ̄ⲅⲃⲱⲕ ⲉⲡϣⲙ̄ⲙⲟ. ⲙ̄-ⲡⲣ̄ϫⲓⲥⲉ ⲛ̄ϩⲏⲧ. ⲁⲗⲗⲁ ϣⲱⲡⲉ ⲛ̄ⲑⲉ ⲛ̄ⲟⲩⲁ ⲛ̄ⲛⲉⲥⲛⲏⲩ ⲉⲕⲟⲩⲱⲙ ⲉⲃⲟⲗ ⲛ̄ϩⲉⲛⲟⲩⲟⲟⲧⲉ ⲙⲛ̄ ⲟⲩϭⲓⲛⲟⲩⲱⲙ

ⲕⲛⲁⲙⲟⲕϩ̄ⲕ ⲁⲩⲱ ⲕⲛⲁϩⲉ̀ ⲉϩⲣⲁⲓ̈ ⲉϣⲱⲛⲉ ⲥⲛⲁⲩ. ⲁⲗⲗⲁ ⲁⲩϫⲱ ⲏ̄ ⲥⲛⲁⲩ ⲙ̄ⲡⲣ̄ⲣ̄ ϩⲟⲩⲟ ϭⲉ ⲉⲛⲁⲓ̈.

ⲉϣⲱⲡⲉ ⲟⲩⲛ̄ϭⲟⲙ ⲉⲧⲣⲉⲕⲙⲟⲟϣⲉ ⲛ̄ⲟⲩⲉϣ ⲛ̄-ⲧⲟⲟⲩⲉ ⲉⲕⲛⲁϣⲱⲡⲉ ⲛ̄ϫⲱⲱⲣⲉ ⲛ̄ϩⲟⲩⲟ̂. ⲉϣⲱⲡⲉ ⲧⲁⲛⲁⲅⲕⲏ ⲧⲉ ⲉϯⲉⲣⲁⲧⲕ ⲙⲁⲣⲉ ⲡⲉⲕⲧⲟⲟⲩⲉ ϣⲱⲡⲉ ⲛⲁⲕ ⲉϥⲧⲥⲁⲓ̈ⲏⲩ ⲁⲛ. ⲁⲩⲱ ⲙ̄ⲡⲣ̄ⲧⲣⲉϥϣⲱⲡⲉ ⲛⲁⲕ ϩⲛ̄ ⲟⲩⲥⲭⲏⲙⲁ ⲉϥⲧⲁⲕⲏⲩ ⲙⲛ̄ ⲟⲩⲥⲙⲟⲧ ⲉϥ[ⲣⲙ̄] ⲃⲏⲗ ⲉⲃⲟⲗ. ⲁⲩⲱ ⲉⲕⲙⲟⲟϣⲉ ⲁⲛ ϩⲛ̄ ⲟⲩⲥⲭⲏⲙⲁ ⲛ̄ⲕⲟⲥ-ⲙⲏⲥⲓⲥ ⲛ̄ⲧⲉ ⲡⲓⲕⲟⲥⲙⲟⲥ.

ⲡⲉⲧϣⲟⲟⲡ ⲛⲁⲕ ⲙⲁⲣⲉϥⲣⲱϣⲉ ⲉⲣⲟⲕ. ⲁⲗⲗⲁ ⲉϣⲱⲡⲉ ⲟⲩⲛ̄ⲧⲁⲕ ⲙ̄ⲙⲁⲩ ⲛ̄ⲟⲩⲡⲟⲗⲓⲧⲓⲁ ⲛ̄ⲅⲃⲱⲕ ⲉⲡϣⲙ̄ⲙⲟ̂. ⲙ̄ⲡⲣ̄ϫⲓⲥⲉ ⲛ̄ϩⲏⲧ. ⲁⲗⲗⲁ ϣⲱⲡⲉ ⲛ̄ⲑⲉ ⲛ̄ⲟⲩⲁ ⲛ̄ⲛⲉⲥⲛⲏⲩ ⲉⲕⲟⲩⲱⲙ ⲉⲃⲟⲗϩⲛ̄ ⲟⲩⲟⲟⲧⲉ ⲙⲛ̄ ⲟⲩϭⲓⲛⲟⲩⲱⲙ ⲉϥ-

[1] Voir saint Épiphane, *Panarion*, in fine; Clément d'Alex. *Pedagog.* liv. II, cap. XII; Tertullien, *De Cultu fœminarum*, cap. IX.

ⲉϥⲡⲟⲥⲉ. ⲉⲣϣⲁⲛ ⲧⲁⲛⲁⲅⲕⲏ ⲇⲉ ϣⲱⲡⲉ ⲛ̄ⲅϫⲓ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲛ̄ ⲟⲩϫⲓⲣ ⲏ̄ ⲟⲩⲧⲃ̄ⲧ̄. ϣⲁ ⲡⲁï ⲙ̄ⲙⲁⲧⲉ. ⲡⲁⲗⲓⲛ ⲟⲛ ⲉⲕϣⲁⲛϣⲱⲛⲉ ⲛ̄ⲅⲣ̄ⲭⲣⲓⲁ ⲛ̄ϫⲓ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲛ̄ ⲟⲩⲥⲟⲟⲩϩⲉ. ⲛ̄ⲟⲩⲛⲟⲃⲉ ⲙⲉⲛ ⲁⲛ ⲡⲉ. ⲉⲕϣⲁⲛϩⲓⲥⲉ ⲇⲉ ϩⲙ̄ ⲡϣⲱⲛⲉ ⲛ̄ⲅϫⲓ ⲉⲃⲟⲗϩⲛ̄ ⲟⲩϩⲁⲗⲏⲧ ⲏ̄ ⲟⲩⲁϥ. ⲟⲩϭⲱϫⲃ̄ ⲙⲉⲛ ⲛⲁⲕ ⲡⲉ. ⲁⲗⲗⲁ ⲙ̄ⲡⲣ̄ⲟⲡϥ̄ ⲉⲛⲟⲃⲉ. ⲁⲩⲡⲉⲓ ⲇⲉ ⲛ̄ⲧⲟϥ ϫⲉ ⲁ ⲟⲩϭⲱϫⲃ̄ ϣⲱⲡⲉ ϩⲛ̄ ⲧⲉⲕⲡⲟⲗⲉⲧⲓⲁ ⲁⲩⲱ ⲛ̄ⲅ-ⲑⲃ̄ⲃⲓⲟ ⲙ̄ⲡⲉⲕⲗⲟⲅⲓⲥⲙⲟⲥ ⲉⲧⲧ̄ⲃ̄ⲃⲏⲩ[1].

ⲉⲣϣⲁⲛ ⲧⲁⲛⲁⲅⲕⲏ ⲇⲉ ϣⲱⲡⲉ ⲉⲧⲣⲉⲕⲃⲱⲕ ⲉⲩ-ⲥⲓⲟⲟⲩⲛⲉ[2] ⲉϫⲱⲕⲙ̄ ϩⲛ̄ ⲟⲩϣⲱⲛⲉ. ϣⲁ ⲟⲩⲥⲟⲡ ⲏ̄

ⲡⲟⲥⲉ. ⲉⲣϣⲁⲛ ⲧⲁⲛⲁⲅⲕⲏ ⲇⲉ ϣⲱⲡⲉ ⲉⲧⲣⲉⲕ ϫⲓ ⲉⲃⲟⲗϩⲛ̄ ⲟⲩϫⲓⲣ. ⲏ̄ ⲉⲃⲟⲗϩⲛ̄ ⲟⲩⲧⲃ̄ⲧ̄. ⲉϣⲱⲡⲉ ⲕⲟⲩⲱϣ ϣⲁ ⲡⲉïⲙⲁ ⲙ̄ⲙⲁⲧⲉ ⲡⲉ. ⲡⲁⲗⲓⲛ ⲟⲛ ⲉⲕϣⲁⲛϣⲱⲛⲉ ⲛ̄ⲅϫⲓ ⲉⲃⲟⲗϩⲛ̄ ⲟⲩⲥⲟⲟⲩϩⲉ ⲛ̄ⲟⲩⲛⲟⲃⲉ ⲁⲛ ⲡⲉ. ⲉⲕϣⲁⲛ-ϩⲓⲥⲉ̀ ⲉⲡⲉϩⲟⲩⲟ ϩⲙ̄ ⲡϣⲱⲛⲉ ⲛ̄ⲅϫⲓ ⲉⲃⲟⲗϩⲛ̄ ⲟⲩϩⲁⲗⲏⲧ. ⲏ̄ ⲟⲩⲁϥ. ⲟⲩϭⲱϫⲃ̄ ⲙⲉⲛ ⲡⲉ. ⲁⲗⲗⲁ ⲙ̄ⲡⲣ̄ⲟⲡϥ̄ ⲉⲛⲟⲃⲉ. ⲁⲗⲗⲁ ⲁⲩⲡⲉⲓ ⲛ̄ⲧⲟϥ ϫⲉ ⲁⲩϭⲱϫⲃ̄ ϣⲱⲡⲉ ⲛ̄ⲧⲉⲕ-ⲡⲟⲗⲓⲧⲓⲁ. ⲁⲩⲱ ⲛ̄ⲅⲑ̄ⲃ̄ⲃⲓⲟ [ⲣ̄ⲙⲁ] ⲙ̄ⲡⲉⲕ (ⲗⲟⲅ)ⲓⲥⲙⲟⲥ ⲉⲧ(ⲧ̄ⲃⲃ)ⲏⲩ.

ⲉⲣϣⲁⲛ ⲧⲁⲛⲁⲅⲕⲏ ϣⲱⲡⲉ ⲉⲧⲣⲉⲕⲃⲱⲕ ⲉⲩⲥⲓⲟⲟⲩⲛⲉ. ϣⲁ ⲟⲩⲥⲟⲡ ⲏ̄ ⲥⲛⲁⲩ ϩⲛ̄ ⲟⲩϣⲱⲛⲉ. ⲉⲕⲙⲟⲧⲛ̄ ϭⲉ

[1] Saint Épiphane, dans son *Panarion*, in fine, établit pour les moines un semblable classement des aliments. La viande des quadrupèdes était l'élément gros par excellence, puis venaient les oiseaux, le poisson, les œufs et le fromage, etc.; enfin, en dernier lieu, la nourriture sèche et non cuite (xérophagie). (Conf. *De Virginitate*, p. 115.)

[2] Conf. saint Athanase, *De Virginitate*, t. III, p. 116 (édition des Bénédictins). Voir saint Épiphane, *Panarion*, in fine; Clément d'Alex. *Pedagog.* liv. III, cap. v et ix.

ⲥⲛⲁⲩ ⲙ̄ⲙⲁⲧⲉ. ⲉⲕⲙⲟⲟⲩⲧⲛ̄ ⲅⲁⲣ ⲛ̄ⲅⲣ̄ⲭⲣⲓⲁ ⲁⲛ ⲛ̄ⲥⲓⲟⲟⲩⲛⲉ ⲛ̄ⲧⲟⲕ ⲱ̄ ⲡⲙⲟⲛⲁⲭⲟⲥ ⲁⲩⲱ ⲛ̄ⲧⲟⲕ ⲡⲟⲩⲏⲏⲃ.

ϣⲱⲡⲉ ⲉⲕⲛ̄ⲕⲟⲧⲕ̄ [1] ϩⲓⲡⲉⲥⲏⲧ ⲉϣⲱⲡⲉ ⲉⲕⲙⲟⲧⲛ̄.

ϩⲁⲑⲏ ⲛ̄ϩⲱⲃ ⲛⲓⲙ ϣⲓⲛⲉ ⲛⲁⲕ ⲛ̄ⲥⲁ ⲟⲩⲧⲉⲭⲛⲏ [2] ϫⲉ ⲛ̄ⲛⲉⲕⲟⲩⲙⲟⲉⲓⲕ ⲛ̄ϫⲓⲛϫⲏ. ⲁⲩⲱ ⲛ̄ⲅⲣ̄ϩⲱⲃ ⲛ̄ϭⲓϫ ϫⲉⲕⲁⲥ ⲉⲕⲉϣⲱⲡⲉ ⲉⲟⲩⲛⲧⲁⲕ ⲙ̄ⲙⲁⲩ ⲙ̄ⲡⲡⲉⲧⲛⲁⲛⲟⲩϥ ⲉϯ ⲙ̄ⲡⲉⲧϣⲁⲁⲧ. ⲁⲩⲱ ⲉⲧⲃⲉ ⲟⲩⲙⲛ̄ⲧⲙⲁⲓ̈ⲥⲟⲛ. ⲁⲩⲱ ⲉⲧⲃⲉ ⲟⲩⲙⲛ̄ⲧⲙⲁⲓ̈ϣⲙⲙⲟ. ⲁⲩⲱ ⲉⲣ̄ⲡⲙⲉⲉⲩⲉ ⲛ̄ⲛⲉⲭⲏⲣⲁ ⲙⲛ̄ ⲛ̄ⲟⲣⲫⲁⲛⲟⲥ.

[ⲝ̄] ⲉϣⲱⲡⲉ ⲕⲟⲩⲏϩ ϩⲛ̄ ⲧⲙⲏⲧⲉ ⲛ̄ϩⲉⲛⲣⲱⲙⲉ ⲉⲟⲩⲛⲧⲁⲕ ⲙ̄ⲙⲁⲩ ⲛ̄ⲟⲩⲥⲱϣⲉ ⲛ̄ⲧⲉ ⲛⲉⲕⲉⲓⲟⲧⲉ. ⲉⲕⲣ̄ϩⲱⲃ ⲉⲣⲟⲥ. ⲉⲕⲥⲱⲟⲩϩ ⲛ̄ⲛⲉⲥ ⲕⲁⲣⲡⲟⲥ ϩⲛ̄ ⲟⲩⲇⲓⲕⲁⲓⲟⲥⲩⲛⲏ. ⲁⲩⲱ ⲛ̄ⲅⲉⲓⲣⲉ ⲁⲛ ϩⲛ̄ ⲟⲩϫⲓⲛϭⲟⲛⲥ̄. ϣⲟⲣⲡ̄ ⲙⲉⲛ ⲉⲕⲉⲛ

ⲛ̄ⲧⲟⲕ ⲛ̄ⲅⲣ̄ⲭⲣⲓⲁ ⲁⲛ ⲛ̄ⲥⲓⲟⲟⲩⲛⲉ ⲛ̄ⲧⲟⲕ ⲡⲙⲟⲛⲁⲭⲟⲥ. ⲁⲩⲱ ⲛ̄ⲧⲟⲕ ⲡⲟⲩⲏⲏⲃ.

ϣⲱⲡⲉ ⲉⲕⲛ̄ⲕⲟⲧⲕ̄ ϩⲓⲡⲉⲥⲏⲧ ⲉϣⲱⲡⲉ ⲉⲕⲙⲟⲧⲛ̄.

ϩⲁⲑⲏ ⲙⲉⲛ ⲛ̄ϩⲱⲃ ⲛⲓⲙ ϣⲓⲛⲉ ⲛ̄ⲥⲁ ⲟⲩⲧⲉⲭⲛⲏ ⲛⲁⲕ. ϫⲉⲕⲁⲥ ⲛ̄ⲛⲉⲕⲟⲩⲱⲙ ⲛ̄ⲟⲩⲟⲉⲓⲕ ⲛ̄ϫⲓⲛϫⲏ. ⲁⲩⲱ ⲛ̄ⲅⲣ̄ϩⲱⲃ ϩⲛ̄ ⲛⲉⲕϭⲓϫ ϫⲉⲕⲁⲥ ⲉⲕⲉϣⲱⲡⲉ ⲉⲩⲛ̄ⲧⲁⲕ ⲉϯ ⲙ̄ⲡⲉⲧϣⲁⲁⲧ. ⲁⲩⲱ ⲉⲧⲃⲉ ⲟⲩⲙⲛ̄ⲧⲙⲁⲓ̈ⲥⲟⲛ. ⲁⲩⲱ ⲟⲩⲙⲛ̄ⲧⲙⲁⲓ̈ϣⲙ̄ⲙⲟ. ⲁⲩⲱ ⲉⲣ̄ⲡⲙⲉⲉⲩⲉ ⲛ̄ⲛⲉⲭⲏⲣⲁ ⲙⲛ̄ ⲛ̄ⲟⲣⲫⲁⲛⲟⲥ.

ⲉϣⲱⲡⲉ ⲇⲉ ⲉⲕⲟⲩⲏϩ ϩⲛ̄ ⲟⲩⲙⲟⲛⲏ ⲛ̄ⲧⲙⲏⲧⲉ ⲛ̄ϩⲉⲛⲥⲛⲏⲩ. ⲉⲩⲛⲧⲁⲕ ⲟⲩⲥⲱϣⲉ ⲛ̄ⲧⲉ ⲛⲉⲕⲉⲓⲟⲧⲉ. ⲉⲕⲣ̄ϩⲱⲃ ⲉⲣⲟⲥ. ⲉⲕⲥⲱⲟⲩϩ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲛ̄ⲛⲉⲥⲕⲁⲣⲡⲟⲥ ϩⲛ̄ ⲟⲩⲇⲓⲕⲁⲓⲟⲥⲩⲛⲏ. [ⲣ̄ⲙ̄ⲃ̄] ⲛ̄ⲅⲉⲓⲣⲉ ⲁⲛ ⲛ̄ⲟⲩϫⲓⲛϭⲟⲛⲥ̄.

[1] Voir saint Épiphane, *Panarion*, in fine.

[2] Voir saint Épiphane, *Panarion*, in fine.

ⲧⲁⲡⲁⲣⲭⲏ[1] ⲉⲧⲉⲕⲕⲗⲏⲥⲓⲁ. ⲙⲛ̄ⲛ̄ⲥⲱⲥ ⲛ̄ⲅⲛⲁ̄ ⲛ̄ⲛⲉⲭⲏⲣⲁ ⲙⲛ̄ ⲛ̄ⲟⲣⲫⲁⲛⲟⲥ ⲙⲛ̄ ⲡⲕⲉⲥⲉⲉⲡⲉ ⲉⲃⲟⲗϩⲛ̄ ⲛⲉⲕϩⲓⲥⲉ ⲙ̄ⲙⲉ. ⲁⲩⲱ ⲉⲃⲟⲗ ⲁⲛ ϩⲛ̄ ϩⲉⲛⲙⲏⲥⲉ. ⲏ̄ ϩⲛ̄ ⲟⲩⲙⲛ̄ⲧ ⲁⲧⲥⲉⲓ. ⲏ̄ ϩⲛ̄ ⲟⲩⲡⲣⲁⲅⲙⲁⲧⲓⲁ. ⲁⲩⲱ ⲛ̄ⲅⲧⲙ̄ⲧⲣⲉ ⲗⲁⲁⲩ ϯⲟⲥⲉ.

ⲉϣⲱⲡⲉ ⲇⲉ ⲉⲕϩⲛ̄ ⲟⲩⲙⲟⲛⲏ ⲙ̄ⲡⲣ̄ϯϣⲓⲡⲉ ⲛ̄ⲧⲁⲥⲕⲏⲥⲓⲥ ⲛ̄ⲧⲙⲟⲛⲏ. ⲉⲕϣⲁⲛϫⲡⲟ ⲛⲁⲕ ⲛ̄ⲟⲩⲥⲱϣⲉ ⲉⲕⲁⲛⲁⲭⲱⲣⲉⲓ. ⲉⲕⲁⲛⲁⲭⲱⲣⲉⲓ ⲁⲛ. ⲁⲗⲗⲁ ⲉⲕⲥⲱⲃⲉ ⲁⲩⲱ ⲉⲣⲉ ϩⲛ̄ⲕⲟⲟⲩⲉ ⲥⲱⲃⲉ ⲛ̄ⲥⲱⲕ.

ⲉⲕϣⲟⲟⲡ ϭⲉ ϩⲛ̄ ⲧⲉⲕϩⲉⲛⲉⲉⲧⲉ ⲙ̄ⲡⲣ̄ⲟⲩⲱϣ ⲉϣⲱⲡⲉ ⲛ̄ⲁⲣⲅⲟⲥ ϩⲱⲥⲧⲉ ⲉⲧⲣⲉ ϩⲛ̄ⲕⲟⲟⲩⲉ ϥⲓ ⲡⲉⲕⲣⲟⲟⲩϣ. ⲁⲗⲗⲁ ⲉⲕⲛⲁⲣ̄ϩⲱⲃ ϩⲛ̄ ⲛⲉⲕϭⲓϫ ϫⲉⲕⲁⲥ ⲉⲕⲛⲁϩⲉ ⲉⲧⲉⲧⲣⲟⲫⲏ ⲙ̄ⲙⲏⲛⲉ ⲉⲟⲩⲱⲙ.

ϣⲟⲣⲡ̄ ⲙⲉⲛ ⲉⲕϯ ⲛ̄ⲧⲁⲡⲁⲣⲭⲏ ⲉⲧⲉⲕⲕⲗⲏⲥⲓⲁ. ⲙⲛ̄ⲛ̄ⲥⲱⲥ ⲛ̄ⲅⲛⲁ̀ ⲛ̄ⲛⲉⲭⲏⲣⲁ̀ ⲙⲛ̄ ⲛ̄ⲟⲣⲫⲁⲛⲟⲥ ⲙⲛ̄ ⲡⲕⲉⲥⲉⲉⲡⲉ ⲉⲃⲟⲗϩⲛ̄ ⲛⲉⲕϩⲓⲥⲉ ⲙ̄ⲙⲉ. ⲉⲃⲟⲗ ⲁⲛ ϩⲛ̄ ϩⲉⲛⲙⲏⲥⲉ ⲏ̄ ϩⲛ̄ ⲟⲩⲙⲛ̄ⲧⲁⲧⲃⲉⲓ̈ (sic) ⲏ̄ ϩⲛ̄ ⲟⲩⲡⲣⲁⲅⲙⲁⲧⲓⲁ. ⲁⲩⲱ ⲛ̄ⲅⲇⲓⲥⲧⲁⲍⲉ ⲁⲛ ⲗⲁⲁⲩ.

ⲉϣⲱⲡⲉ ⲇⲉ ⲉⲕϣⲟⲟⲡ ϩⲛ̄ ⲟⲩⲙⲟⲛⲏ ⲙ̄ⲡⲣ̄ⲥⲱϣ ⲛ̄ⲧⲁⲥⲕⲏⲥⲓⲥ ⲛ̄ⲧⲙⲟⲛⲏ. ⲉⲕϣⲁⲛϫⲡⲟ̂ ⲛⲁⲕ ⲛ̄ⲟⲩⲥⲱϣⲉ ⲉⲕⲉⲁⲛⲁⲭⲱⲣⲉⲓ̀ ⲛ̄ⲅⲁⲛⲁⲭⲱⲣⲉⲓ ⲁⲛ. ⲁⲗⲗⲁ ⲉⲕⲥⲱⲃⲉ ⲉⲣⲉ ϩⲉⲛⲕⲟⲟⲩⲉ ⲥⲱⲃⲉ ⲛ̄ⲥⲱⲕ. ⲉⲕϣⲟⲟⲡ ⲇⲉ ϩⲛ̄ ⲟⲩⲙⲟⲛⲏ ⲙ̄ⲡⲣ̄ϣⲱⲡⲉ ⲛ̄ⲁⲣⲅⲟⲥ ϩⲱⲥⲧⲉ ⲉⲧⲣⲉⲕⲟⲩⲱⲙ ⲉⲃⲟⲗϩⲙ̄ ⲡϩⲓⲥⲉ ⲛ̄ϩⲉⲛⲕⲟⲟⲩⲉ. ⲁⲗⲗⲁ ϣϣⲉ ⲉⲣⲟⲕ ⲉⲣ̄ϩⲱⲃ ϫⲉⲕⲁⲥ ⲉⲕⲉϩⲉ ⲉⲧⲉⲕⲧⲣⲟⲫⲏ ⲙ̄ⲙⲏⲛⲉ.

[1] Conf. Concile de Gangres, canons VII et VIII; *Canons apostoliques* (canons III et IV

ⲉϣⲱⲡⲉ ⲟⲩⲛ ⲛ̄ϩⲉⲛⲕⲟⲩⲓ ϭⲁⲗⲱⲟⲩ ⲉⲣⲟⲕ. ϣⲱⲡⲉ ⲉⲕⲑⲃⲃⲓⲏⲩ ⲛ̄ⲛⲁϩⲣⲁⲩ. ⲛ̄ⲅⲧⲙ̄ϫⲓⲥⲉ ⲙ̄ⲙⲟⲕ ⲉϫⲱⲟⲩ. ⲟⲩⲧⲉ ⲙ̄ⲡⲣ̄ⲟⲩⲱϣ ⲉϣⲱⲡⲉ ⲛ̄ⲥⲁϩ ⲉⲕϣⲁⲛⲛⲁⲩ ⲉϩⲛ̄ⲯⲩⲭⲏ ⲉⲩⲧⲟⲩϫⲏⲩ ⲉⲃⲟⲗϩⲛ̄ ⲧⲉⲕⲁⲛⲁⲥⲧⲣⲟⲫⲏ. ⲉϣⲱⲡⲉ ⲕⲟⲩⲱϣ ⲉⲧⲣⲉ ⲡⲕⲱⲃ ϣⲱⲡⲉ ⲛⲁⲕ ⲙⲛ̄ⲧⲟⲩ ⲛ̄ϭⲓⲛϭⲱⲣ ⲛ̄ⲧⲁⲕϫⲓⲧⲟⲩ ⲉⲃⲟⲗϩⲓⲧⲙ̄ [ⲝⲁ] ⲡϫⲟⲉⲓⲥ. ϥⲓ ⲡⲣⲟⲟⲩϣ ⲛ̄ⲛⲉⲯⲩⲭⲟⲟⲩⲉ ⲉⲧϣⲟⲟⲡ ⲛ̄ⲙ̄ⲙⲁⲕ. ⲁⲩⲱ ⲛ̄ⲅⲧⲥⲃⲱ ⲛ̄ⲛ̄ⲕⲟⲩⲓ ⲉⲧⲣⲉⲩϣⲱⲡⲉ ϩⲛ̄ ⲧⲙⲉⲗⲉⲧⲏ ϩⲁⲣⲓϩⲁⲣⲟⲟⲩ ⲡⲟⲩⲁⲡⲟⲩⲁ ⲛ̄ⲥⲁ ⲟⲩⲥⲁ ⲙⲁⲩⲁⲁϥ ⲙⲛ̄ ⲧⲉϥⲁⲛⲁⲥⲧⲣⲟⲫⲏ. ϣⲁⲧⲛ̄ ⲧⲉⲧⲣⲁⲡⲉⲍⲁ ⲙⲁⲩⲁⲁⲥ ⲙⲛ̄ ⲧⲥⲩⲛⲁⲝⲓⲥ ⲛ̄ⲛⲉⲯⲁⲗⲙⲟⲥ. ϩⲙ̄ ⲡⲧⲣⲉⲩⲛ̄ⲕⲟⲧⲕ ⲇⲉ ⲟⲛ ⲙⲁⲣⲉ ⲡⲟⲩⲁⲡⲟⲩⲁ ⲧϩⲓⲱⲱϥ ⲙ̄ⲡⲟⲩϣⲧⲏⲛ ⲛ̄ϥⲱ ⲉⲥϩⲏⲛ. ϫⲉⲕⲁⲥ ⲉⲩⲉϣⲱⲡⲉ ⲉⲩⲥ̄ⲃⲧⲱⲧ ⲉⲛⲉϣⲗⲏⲗ ⲛ̄ⲧⲉⲩϣⲏ. ⲁⲩⲱ ⲉϥⲓ ⲡⲣⲟⲟⲩϣ ⲛ̄ϩⲉⲛⲯⲁⲗⲙⲟⲥ ϩⲓⲧⲛ̄ ϩⲉⲛⲟⲩϣⲏ ⲙ̄ⲣⲟⲉⲓⲥ. ⲙⲛ̄ ϩⲉⲛϣⲗⲏⲗ ⲕⲁⲧⲁ ⲟⲩϣⲓ ⲉϥⲧⲏϣ.

ⲉⲕⲉϣⲗⲏⲗ ⲛ̄ϩⲁϩ ⲛ̄ⲥⲟⲡ ϩⲙ̄ ⲡⲉϩⲟⲟⲩ ⲁⲩⲱ ⲟⲛ ϩⲛ̄ ⲧⲉⲩϣⲏ. ⲛ̄ⲅⲧⲙ̄ⲱⲥ̄ⲕ ϩⲙ̄ ⲡⲉⲕϣⲗⲏⲗ ⲉⲕⲱϣ ⲉⲃⲟⲗ. ⲏ̄ ⲉⲕⲟ̂ ⲛ̄ϩⲁϩ ⲛ̄ϣⲁϫⲉ. ⲁⲗⲗⲁ ϩⲛ̄ ⲟⲩϣⲓ ⲉϥⲧⲏϣ. ⲙⲏⲡⲟⲧⲉ ⲛ̄ⲧⲉ ϩⲛ̄ⲕⲟⲟⲩⲉ ⲉⲅⲕⲁⲕⲉⲓ. ⲉⲕⲉϥⲓ ⲡⲣⲟⲟⲩϣ ϭⲉ ⲛ̄ⲛ̄ⲕⲟⲩⲓ ⲉⲧⲣⲉⲩⲧⲥⲁⲃⲟ ⲉⲛⲉⲥϭⲁϩⲧ.

ⲙ̄ⲛⲉⲕⲃⲱⲕ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲉⲩⲙⲁⲛ̄ⲕⲁⲡⲏⲗⲟⲥ [1]. ⲁⲗⲗⲁ ⲉⲣϣⲁⲛ ⲧⲉⲭⲣⲓⲁ ϣⲱⲡⲉ. ⲉⲕϩⲓ ⲡϣ̄ⲙ̄ⲙⲟ. ⲛ̄ⲅⲣ̄ⲭⲣⲓⲁ ⲛ̄ⲟⲩⲟⲉⲓⲕ ⲏ̄ ⲟⲩⲙⲟⲟⲩ. ⲉⲕⲉϫⲟⲟⲩ ⲛ̄ⲅⲃⲱⲕ ⲉϩⲟⲩⲛ

ⲉϣⲱⲡⲉ ⲟⲩⲛ̄ⲕⲟⲩⲓ ϭⲁⲗⲱⲟⲩ ⲉⲣⲟⲕ. ϣⲱⲡⲉ ⲙⲉⲛ ⲉⲕⲑ̄ⲃ̄ⲃⲓⲏⲩ. ⲁⲩⲱ ⲛ̄ⲅⲧⲙ̄ϫⲓⲥⲉ ⲛ̄ϩⲏⲧ. . . . .

. . . .

[1] Conf. Canon XXVII du troisième Concile de Carthage, Canon XXVI ou XXVIII d'Hippone; *Canons apostoliques*, canon LIII.

ⲉⲩⲉⲕⲕⲗⲏⲥⲓⲁ ⲛ̄ⲅⲟⲩⲱⲙ ϩⲛ̄[1] ⲟⲩⲥϭⲁϩ̄ⲧ. ⲉϣⲱⲡⲉ ⲇⲉ ⲙⲛ̄ ⲉⲕⲕⲗⲏⲥⲓⲁ ϩⲏⲛ ⲉⲣⲟⲕ ⲏ̄ ⲛⲓ̈ ⲛ̄ⲟⲣⲑⲟⲇⲟⲝⲟⲥ. ⲛ̄ⲧⲉ ⲧⲁⲛⲁⲅⲕⲏ ϣⲱⲡⲉ ⲉⲧⲣⲉⲕⲃⲱⲕ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲉⲩⲡⲁⲛⲧⲟⲭⲓⲟⲛ. ⲉⲕⲉⲃⲱⲕ ⲉⲟⲩⲁ ⲉⲙⲛ̄ ⲥϩⲓⲙⲉ ⲛ̄ϩⲏⲧϥ̄ ⲟⲩⲧⲉ ⲕⲁⲡⲏⲗⲟⲥ. [ⲝⲃ] ⲁⲩⲱ ⲟⲛ ⲉⲕⲉⲣ̄ ⲡⲁⲓ̈ ϩⲛ̄ ⲟⲩⲗⲩⲡⲏ.

ⲛ̄ⲛⲉⲕϣⲗⲏⲗ ⲙⲛ̄ ⲗⲁⲁⲩ ⲛ̄ⲣⲱⲙⲉ ⲉϣⲁϥⲃⲱⲕ ⲉⲡⲉⲑⲉⲁⲧⲣⲟⲛ[2]. ⲏ̄ ϩⲓⲡⲡⲓⲕⲟⲥ[3]. ⲏ̄ ⲕⲩⲛⲏⲕⲓⲟⲛ. ⲉⲓⲙⲏⲧⲉⲓ ϩⲛ̄ ⲟⲩⲙⲛ̄ⲧⲁⲧⲥⲟⲟⲩⲛ. ⲁⲗⲗⲁ ⲉⲣϣⲁⲛ ⲟⲩⲁⲛⲁⲅⲕⲏ ϣⲱⲡⲉ ⲛ̄ⲧⲉ ⲛ̄ⲁⲡⲏⲩⲉ ⲥⲩⲅⲭⲱⲣⲉⲓ ⲛⲁϥ ⲉϣⲗⲏⲗ. ⲛ̄ⲛ̄ⲧⲁⲩⲥⲩⲅⲭⲱⲣⲉⲓ ⲛⲁϥ ⲥⲉⲣⲱϣⲉ. ⲛ̄ⲧⲟⲕ ⲇⲉ ⲣⲟⲉⲓⲥ ⲉⲣⲟⲕ ⲙⲁⲩⲁⲁⲕ.

ⲛⲁⲓ̈ ⲛⲉ ⲛ̄ⲛ̄ⲧⲟⲗⲏ ⲛ̄ⲛ̄ϣⲏⲣⲉ ⲛ̄ⲧⲉⲕⲕⲗⲏⲥⲓⲁ ⲉⲧⲉ ⲙ̄ⲙⲟⲛⲁⲭⲟⲥ ⲛⲉ ⲙⲛ̄ ⲛⲉⲅⲣⲁⲧⲏⲥ. ⲙⲛ̄ⲛ̄ⲥⲱⲥ ⲛⲉⲭⲣⲓⲥⲧⲓⲁⲛⲟⲥ ⲉⲧϣⲟⲟⲡ ϩⲛ̄ ⲟⲩⲅⲁⲙⲟⲥ ⲉϥⲧ̄ⲃ̄ⲃⲏⲩ. ⲛ̄ⲧⲟⲕ ⲇⲉ ⲱ̂ ⲡϩⲓⲉⲣⲉⲩⲥ ϣⲓⲛⲉ ⲛ̄ⲥⲁ ⲡⲱⲣ̄ϫ̄ ⲛ̄ⲛⲉⲓⲛ̄ⲧⲟⲗⲏ ϩⲛ̄ ⲧⲉⲗⲓⲧⲟⲩⲣⲅⲓⲁ. ⲛ̄ⲅϣⲱⲡⲉ ⲉⲕⲟ̂ ⲛ̄ⲥⲡⲟⲩⲇⲁⲓⲟⲥ. ⲉⲕⲟ̂ ⲛ̄ϩⲁⲣϣϩⲏⲧ. ⲉⲕⲛⲏⲫⲉ. ⲉⲕⲟ̂ ⲛ̄ⲁⲅⲁⲑⲟⲥ. ⲉⲕⲙⲉ ⲛ̄ⲛ̄-

. . . .

. . . .

[1] Conf. Canon XLII de l'Église d'Afrique; Canons XXVII et XXVIII du Concile de Laodicée; Concile de Gangres, canon XI. Voir aussi, sur les agapes, Clement d'Alex. *Pedagog.* liv. II, cap. III; Tertullien, *Adversus gentes*, cap. XXXVIII; idem *Ad Martyras*, cap. II, et *De Baptismo*, cap. IX; saint Cypr. *Test.* liv. III, n° 11, etc.

[2] Conf. Canons LXII et LXVII du Concile d'Elvire; Canon LIV de Laodicée; Canons XI et XXXV du troisième Concile de Carthage; Concile d'Arles, canon V. Voir aussi Tertullien, *De Spectaculis*, saint Épiphane, *Panarion*.

[3] Conf. Concile d'Arles, canon IV; Concile d'Elvire, canon LXII; saint Épiphane, *Panarion*

ⲟⲣⲫⲁⲛⲟⲥ. ⲉⲕⲟ̂ ⲙ̄ⲙⲁⲓ̈ϩⲏⲕⲉ. ⲉⲕⲟ̂ ⲙ̄ⲙⲁⲓ̈ϣ̄ⲙ̄ⲙⲟ. ⲉⲕⲙⲉⲛ̄ⲛ̄ⲇⲓⲕⲁⲓⲟⲥ. ⲉⲕⲡⲏⲧ ⲛ̄ⲥⲁ ⲡⲉⲥϭⲁϩ̄ⲧ̄. ⲉⲕⲧⲁⲭⲣⲏⲩ ϩ̄ⲛ̄ ⲧⲡⲓⲥⲧⲓⲥ ⲙ̄ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ϩ̄ⲙ̄ ⲡⲉⲕⲗⲟⲅⲓⲥⲙⲟⲥ ⲙ̄ⲛ̄ ⲡⲉ-ⲕϣⲁϫⲉ. ϩⲁⲑⲏ ⲛ̄ϩⲱⲃ ⲛⲓⲙ ⲉⲕⲡⲏⲧ ⲉⲃⲟⲗ ⲛ̄ⲥϩⲓⲙⲉ. ⲉⲕϥⲓ ⲡⲣⲟⲟⲩϣ ⲛ̄ⲧⲉⲕⲕⲗⲏⲥⲓⲁ. ⲛ̄ⲅ̄ⲁⲙⲉⲗⲉⲓ ⲁⲛ ⲉⲡⲟϩⲉ ⲙ̄ⲡϫⲟⲉⲓⲥ. ⲛ̄ⲅ̄ϫⲓⲃⲟⲧⲉ ⲁⲛ ⲉⲗⲁⲁⲩ. ⲛ̄ⲅ̄ⲟ̂ ⲁⲛ ⲛ̄ⲣⲉϥ-ⲙⲓϣⲉ. ⲉⲕⲕⲱ ⲛ̄ⲥⲱⲕ ⲛ̄ϭⲱⲛ̄ⲧ̄ ⲛⲓⲙ ⲕⲁⲧⲁ ⲡϣⲁϫⲉ ⲙ̄ⲡⲁⲡⲟⲥⲧⲟⲗⲟⲥ. ⲛ̄ⲅ̄ⲟ̂ ⲁⲛ ⲛ̄ⲣⲉϥϫⲓϩⲟ. ⲉⲕϫⲡⲓⲟ ⲛ̄ⲛ̄-ⲕⲟⲩⲓ̈ [ⲝ̄ⲅ̄] ⲙ̄ⲛ̄ ⲛ̄ⲛⲟϭ ⲉⲧⲃⲉ ϩⲱⲃ ⲛⲓⲙ ⲙ̄ⲡⲁⲣⲁⲡⲧⲱⲙⲁ. ⲉⲓⲧⲉ ⲛⲉⲧϣⲟⲟⲡ ⲛⲁⲕ. ⲉⲓⲧⲉ ⲛ̄ϣ̄ⲙ̄ⲙⲟ. ⲛ̄ⲛⲉⲕⲟⲃϣ̄ⲕ̄ ⲉⲩⲉⲥⲟⲟⲩ ⲉϥⲟ̂ ⲙ̄ⲯⲱⲣⲁ ⲉⲃⲟⲗϩ̄ⲙ̄ ⲡⲟϩⲉ. ⲁⲗⲗⲁ ⲉⲕⲉ-ⲕⲁⲑⲁⲣⲓⲍⲉ ⲙ̄ⲙⲟϥ ϩ̄ⲛ̄ ⲟⲩⲙⲉⲧⲁⲛⲟⲓⲁ.

ϣϣⲉ ϭⲉ ⲉⲡⲟⲩⲁ ⲡⲟⲩⲁ ⲉⲉⲓⲙⲉ ϫⲉ ⲉϥⲙⲟⲟϣⲉ ⲛ̄ⲁϣⲛ̄ϩⲉ. ϫⲉ ⲉϥⲉϥⲓ ⲡⲣⲟⲟⲩϣ ⲛ̄ⲛⲉⲭⲏⲣⲁ. ⲁⲩⲱ ϫⲉ ⲟⲩ ⲡⲉⲧⲉϥⲛⲁϫⲟⲟϥ ⲛ̄ⲙ̄ⲙⲟⲛⲁⲭⲏ. ⲁⲩⲱ ϫⲉ ⲉϥⲛⲁϩⲱⲛ ⲉⲧⲟⲟⲧⲟⲩ ⲛ̄ⲛ̄ⲗⲁⲉⲓⲕⲟⲥ ⲛ̄ⲁϣⲛ̄ϩⲉ. ⲏ̄ ϫⲉ ⲉϥⲛⲁϫⲟⲟⲥ ϫⲉ ⲟⲩ̑ ⲛ̄ⲙ̄ⲙⲟⲛⲁⲭⲟⲥ. ⲏ̄ ⲛⲉⲧϩ̄ⲙ̄ ⲡⲅⲁⲙⲟⲥ ⲉⲧⲧ̄ⲃ̄ⲃⲏⲩ. ⲏ̄ ⲛ̄ⲕⲁⲧⲟⲓⲭⲟⲩⲙⲉⲛⲟⲥ. ⲉⲃⲟⲗ ⲇⲉ ⲁⲛ ϩ̄ⲛ̄ ⲟⲩⲛⲟⲙⲟⲥ ⲉϥϣⲟⲃⲉ ⲉϥⲡⲱⲗ̄ϭ̄ ⲙ̄ⲡⲟⲩⲁ ⲡⲟⲩⲁ ϩ̄ⲛ̄ ⲛⲁⲓ̈. ⲁⲗⲗⲁ ϩ̄ⲛ̄ ⲟⲩⲛⲟⲙⲟⲥ ⲛ̄ⲟⲩⲱⲧ ⲙ̄ⲙⲟⲟⲩ ⲧⲏⲣⲟⲩ. ϣϣⲉ ⲇⲉ ⲉⲡⲟⲩⲁ ⲡⲟⲩⲁ ⲉϥⲓ ⲕⲁⲧⲁ ⲧⲉϥϭⲟⲙ.

. . . .

. . . . [ⲣ̄ⲙ̄ⲍ̄] ⲛ̄ⲛⲉⲭⲏⲣⲁ ⲛ̄ⲁϣⲛ̄ϩⲉ. ⲁⲩⲱ ϫⲉ ⲟⲩ ⲡⲉⲧϥ̄ⲛⲁϫⲟⲟϥ ⲛ̄ⲙ̄ⲙⲟⲛⲁⲭⲟⲥ ⲛ̄ⲛⲉⲧ ϩ̄ⲙ̄ ⲡⲅⲁⲙⲟⲥ ⲉⲧⲧ̄ⲃ̄ⲃⲏⲩ ⲏ̄ ⲛ̄ⲕⲁⲑⲏⲅⲟⲩⲙⲉⲛⲟⲥ ⲉⲃⲟⲗ (ⲇⲉ ⲁⲛ) ϩ̄ⲛ̄ ⲟⲩ(ⲛⲟ)ⲙⲟⲥ ⲉϥϣ(ⲟⲃⲉ) . . . .

. . . .

(ⲉⲕ)ⲕⲗⲏⲥⲓⲁ. ⲟⲩⲇⲉ ⲉϣⲁϫⲉ ⲉⲩⲕⲁⲥⲕ̄ⲥ̄ ⲟⲩⲇⲉ ⲉⲯⲁⲗ-

ⲉⲕⲉϯⲥⲃⲱ ⲛ̅ⲛⲉϩⲓⲟⲙⲉ ⲉⲧⲙ̅ϣⲁϫⲉ[1] ⲉⲡⲧⲏⲣϥ̅ ϩⲛ̅ ⲧⲉⲕⲕⲗⲏⲥⲓⲁ. ⲟⲩⲧⲉ ⲉϣⲁϫⲉ ⲉⲩⲕⲁⲥⲕⲉⲥ. ⲟⲩⲧⲉ ⲉⲯⲁⲗⲗⲉⲓ. ⲁⲗⲗⲁ ⲉⲩⲉⲕⲁⲣⲱⲟⲩ ⲛ̅ⲥⲉϣⲗⲏⲗ ϩⲙ̅ ⲡⲉⲩϩⲏⲧ ⲉϩⲣⲁï ⲉⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ϩⲛ̅ ⲟⲩⲡⲟⲗⲉⲧⲓⲁ ⲉⲥⲧ̅ⲃ̅ⲃⲏⲩ. ⲉⲩⲫⲟⲣⲉⲓ ⲁⲛ ⲛ̅ⲟⲩϩ̅ⲃ̅ⲥⲱ ⲉⲥⲧⲁⲉⲓⲏⲩ. ⲟⲩⲧⲉ ⲉⲩⲕⲟⲥⲙⲉⲓ ⲁⲛ ϩⲛ̅ ⲟⲩⲥⲁ̅ ⲏ̅ ⲟⲩⲛⲟⲩⲃ. ⲉⲣⲉ ⲡⲉⲩϩⲟ ϭⲟⲗ̅ⲡ̅ ⲉⲃⲟⲗ ⲁⲛ ϩⲛ̅ ⲛ̅ϩⲓⲣ ⲏ̅ ϩⲛ̅ ⲧⲉⲕⲕⲗⲏⲥⲓⲁ.

ⲉⲕⲉϯⲥⲃⲱ ⲛⲁⲩ ⲉⲧⲙ̅ⲁⲥⲡⲁⲍⲉ ⲛ̅ⲗⲁⲁⲩ ⲛ̅ⲣⲱⲙⲉ ⲉⲓⲙⲏⲧⲉⲓ ⲛ̅ⲛ̅ⲧⲁⲩⲣ̅ϩ̅ⲗ̅ⲗⲟ ⲁⲩⲱ ⲉⲁⲛⲕⲟⲟⲩⲉ ϩⲱⲟⲩ ⲣ̅ϩ̅ⲗ̅ⲗⲱ ⲉⲓⲙⲏⲧⲉⲓ ϩ̅ⲙ̅ⲡⲣⲉⲥⲃⲩⲧⲉⲣⲟⲥ ⲙ̅ⲡⲓⲥⲧⲟⲥ ⲉⲡⲉϩⲟⲩⲟ. [ⲝ̅ⲁ̅] ⲛ̅ⲕⲁⲑⲏⲅⲟⲩⲙⲉⲛⲟⲥ[2] ⲙⲁⲣⲟⲩϣⲗⲏⲗ ⲉⲩⲛⲏϩ ⲉⲃⲟⲗ ⲡⲃⲟⲗ ⲙ̅ⲡⲕⲁⲧⲁⲡⲉⲧⲁⲥⲙⲁ ⲛ̅ⲧⲉⲕⲕⲗⲏⲥⲓⲁ.

ⲗⲉⲓ. ⲉⲩⲛⲁⲕⲁⲣⲱⲟⲩ ⲉⲙⲁⲧⲉ ϩⲛ̅ ⲟⲩⲡⲟⲗⲓⲧⲓⲁ ⲉⲥⲧ̅ⲃ̅ⲃⲏⲩ ϫⲉ ⲛ̅ⲥⲉⲫⲟⲣⲉⲓ ⲁⲛ ⲛ̅ⲟⲩϩ̅ⲃ̅ⲥⲱ̅ ⲉⲥⲧⲁⲉⲓⲏⲩ. ⲟⲩⲇⲉ ⲉⲩⲕⲟⲥⲙⲉⲓ ⲁⲛ ϩⲛ̅ ⲟⲩⲥⲁ̅. ⲏ̅ ϩⲛ̅ ⲟⲩⲛⲟⲩⲃ (ⲉⲣ)ⲉ ⲡⲉⲩϩⲟ (ϭⲟⲗ)ⲡ̅ ⲉⲃⲟⲗ (ⲁ)ⲛ ϩⲛ̅ . . . .

. . . .

[ⲣ̅ⲙ̅ⲏ̅] ⲁⲩⲱ ⲉⲁⲛ. . .ⲟⲩⲉ ⲣ̅ϩ̅ⲗ̅ⲗⲱ. ⲏ̅ ϩⲉⲛⲡⲣⲉⲥⲃⲩⲧⲉⲣⲟⲥ. ⲙ̅ⲡⲓⲥⲧⲟⲥ ⲉⲡⲉϩⲟⲩⲟ̅.

ⲛ̅ⲕⲁⲑⲏⲅⲟⲩⲙⲉⲛⲟⲥ ⲙⲁⲣⲟⲩϣⲗⲏⲗ ⲉⲩⲛⲏϩ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲓⲃⲟⲗ ⲙ̅ⲡⲕⲁⲧⲁⲡⲏⲧⲁⲥⲙⲁⲥ ⲛ̅ⲧⲉⲕⲕⲗⲏⲥⲓⲁ. ⲧⲉⲕⲕⲗⲏ-

[1] Voir saint Athanase, *De Virginitate*, t. III, p. 123, de l'édition des Bénédictins.

[2] Conf. Concile de Néo-Césarée, canon v, Iohan. Antioch. titre XXXV, et Canon xiv de Nicée.

ⲧⲉⲕⲕⲗⲏⲥⲓⲁ ⲇⲉ ⲧⲏⲣⲥ̄ ⲙⲁⲣⲟⲩϣⲗⲏⲗ ϩⲛ̄ ⲟⲩϩⲟⲧⲉ ⲙⲛ̄ ⲟⲩⲥⲧⲱⲧ. ⲉⲩⲥⲱⲧⲙ̄ ⲉⲡϣⲁϫⲉ ⲙ̄ⲡϫⲟⲉⲓⲥ ϩⲛ̄ ⲟⲩⲕⲁⲣⲱϥ.

ⲉⲣϣⲁⲛ ⲟⲩⲁ ⲇⲉ ϣⲁϫⲉ ⲉⲩⲱϣ. ⲉϥⲕⲁⲧⲁⲫⲣⲟⲛⲉⲓ ⲙ̄ⲡϣⲁϫⲉ ⲙ̄ⲡϫⲟⲉⲓⲥ. ⲁⲩⲱ ⲛ̄ϥⲱⲡ ⲙ̄ⲙⲟϥ ⲁⲛ. ⲛ̄ϩⲟⲩⲟ ⲇⲉ ⲉⲣⲉ ⲡⲁⲣⲓⲕⲉ ⲛⲁⲧⲁϩⲉ ⲛ̄ⲁⲡⲏⲩⲉ. ⲛⲉⲧⲣ̄ⲛⲟⲃⲉ ⲅⲁⲣ ⲁⲛ ⲙ̄ⲙⲁⲧⲉ ⲛⲉⲧⲛⲁϯⲗⲟⲅⲟⲥ ⲙ̄ⲡϫⲟⲉⲓⲥ. ⲁⲗⲗⲁ ⲛⲉⲧⲥⲩⲙⲫⲱⲛⲉⲓ ⲛ̄ⲙ̄ⲙⲁⲩ. ⲕⲁⲛ ⲛ̄ⲥⲉⲣ̄ⲛⲟⲃⲉ ⲁⲛ ⲛ̄ⲧⲟⲟⲩ. ⲁⲗⲗⲁ ϩⲟⲙⲱⲥ ⲥⲉⲣⲁϣⲉ ⲉϫⲛ̄ ϩⲉⲛⲕⲟⲟⲩⲉ ⲉⲩⲣ̄ⲛⲟⲃⲉ. ⲉⲧⲃⲉ ⲡⲁⲓ̈ ⲥⲉϫⲓ ⲙⲡⲉⲓⲕⲣⲓⲙⲁ ⲛ̄ⲟⲩⲱⲧ ⲛ̄ⲙ̄ⲙⲁⲩ.

ⲉⲧⲃⲉ ⲛⲉⲡⲣⲟⲥⲫⲟⲣⲁ[1] ⲇⲉ ϣϣⲉ ⲉⲡⲟⲩⲏⲏⲃ ⲙ̄ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲉⲧⲣⲉϥϣⲱⲡⲉ ⲉϥⲛⲏⲫⲉ ⲉⲧⲙ̄ⲧⲣⲉϥⲥⲉϣϥ̄ ⲛⲉϥⲙ̄ⲛ̄ⲧϣ̄ⲣ̄ⲡ̄ⲙⲓⲥⲉ ⲉⲧⲃⲉ ϭⲓⲛⲟⲩⲱⲙ. ⲉϥϣⲁⲛϫⲓ ⲅⲁⲣ

ⲥⲓⲁ ⲇⲉ ⲧⲏⲣⲥ̄ (ⲙⲁ)ⲣⲉⲥϣⲱⲡⲉ ϩⲛ̄ ⲟⲩ(ϩⲟⲧⲉ) (ⲙ̄)ⲛ̄ ⲟⲩⲥⲧⲱ(ⲧ). . . . .
. . . . .ⲙ̄ⲡϫⲟⲉⲓⲥ ⲁⲩⲱ ⲛ̄ϥⲱⲡ ⲙ̄ⲙⲟϥ ⲁⲛ. ⲛ̄ϩⲟⲩⲟ ⲇⲉ ⲉⲣⲉ ⲡⲉϥ ⲁⲣⲓⲕⲉ ⲛⲁⲧⲁϩⲉ ⲛ̄ⲁⲡⲏⲩⲉ. ⲛⲉⲧⲣ̄ⲛⲟⲃⲉ ⲅⲁⲣ ⲁⲛ ⲙ̄ⲙⲁⲧⲉ ⲛⲉⲧⲛⲁϯⲗⲟⲅⲟⲥ ⲙ̄ⲡϫⲟⲉⲓⲥ. ⲁⲗⲗⲁ ⲛⲉⲧⲛⲁⲥⲩⲙⲫⲱⲛⲉⲓ ⲛ̄ⲙ(ⲙⲁⲩ) ⲡⲉ. ⲕⲁⲛ (ⲛ̄ⲥⲉ)ⲣ̄ⲛⲟ(ⲃⲉ ⲁⲛ). . . . .

. . . .

[ⲣ̄ⲙ̄ⲑ̄] (ⲡⲟⲩ)ⲏⲏⲃ ⲛ̄ⲧⲉ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲉϣϣⲱⲡⲉ ⲉϥⲛⲏⲫⲏ ⲉⲧⲙ̄ⲧⲣⲉϥⲥⲉϣϥ̄ ⲛⲉϥⲙ̄ⲛ̄ⲧϣ̄ⲣ̄ⲡ̄ⲙⲓⲥⲉ. ⲉⲧⲃⲉ ⲟⲩⲱⲙ ϩⲓ ⲥⲱ̄. ⲛ̄ⲛⲉϥϫⲓ ⲅⲁⲣ ⲛ̄ⲧⲟⲟⲧϥ̄ ⲛ̄ⲟⲩⲙⲁⲧⲟⲓ̈ ⲉϥⲡⲟϩ̄ⲧ̄

[1] Saint Épiphane dit aussi que l'Église ne peut recevoir les offrandes de ceux qui ne vivent pas selon la justice (*Panarion*, in fine).

ⲚⲦⲞⲞⲦϤ ⲚⲞⲨⲘⲀⲦⲞⲒ[1] ⲈϤⲠⲈϨⲦ ⲤⲚⲞϤ ⲈⲂⲞⲖ. Ⲏ ⲞⲨⲀ ⲈϤⲦⲦⲈ (sic) ⲖⲀⲀⲨ ⲈⲞⲤⲈ. (sic) Ⲏ ⲚⲦⲞⲞⲦϤ ⲚⲞⲨϨⲎⲄⲈⲘⲰⲚ[2]. Ⲏ ⲚⲦⲞⲞⲦϤ ⲚⲞⲨⲠⲢⲀⲄⲘⲀⲦⲈⲨⲦⲎⲤ ⲈϤⲰⲢⲔ ⲚⲚⲞⲨϪ ⲈⲦⲂⲈ ⲞⲨϨⲎⲨ ⲚϢⲀⲞϤ. Ⲏ ⲞⲨⲤⲦⲢⲀⲦⲨⲄⲞⲤ ⲈⲨϪⲒⲞⲨⲀ ⲈⲢⲞϤ ϨⲒⲦⲚ ⲚⲈⲦϤⲦⲢⲈⲨ†ⲞⲤⲈ. Ⲏ ⲞⲨⲢⲘⲘⲀⲞ ⲈϤϪⲒ ⲚⲚⲈϤϨⲘϨⲀⲖ ⲚϬⲞⲚⲤ. ⲈϤⲰⲂϢ ⲘⲘⲞϤ ⲈⲢⲞⲞⲨ ⲈⲦⲈϨⲢⲈ ⲘⲚ ⲐⲂⲤⲰ.........................

ⲤⲚⲞϤ ⲈⲂⲞⲖ. Ⲏ ⲞⲨⲀ ⲈϤ................ ...
....
ⲚⲦⲞⲞⲦϤ ⲚⲞⲨⲠⲢⲀⲄⲘⲀⲦⲈⲨⲦⲎⲤ ⲈϤⲰⲢⲔ ⲚⲚⲞⲨϪⲈ ⲈⲦⲂⲈ ⲞⲨϨⲎⲨ ⲚϢⲀⲞϤ. (Ⲏ) ⲞⲨⲤⲦⲢⲀⲦⲎⲄⲞⲤ ⲈⲨϪⲒⲔⲂⲀ ....ⲈⲦϤ ⲀⲒⲀⲌⲈ (sic) ⲘⲘⲞⲞⲨ. Ⲏ ⲞⲨⲢⲘⲘⲀⲞ ⲈϤϪⲒ ⲚⲚⲈϤϨⲘϨⲀⲖ ⲚϬⲞⲚⲤ. Ⲏ ⲈϤⲰⲂϢ ⲘⲘⲞϤ ⲈⲢⲞⲞⲨ ϨⲚ ⲦⲈϨⲢⲈ ⲘⲚ ⲐⲂⲤⲰ. Ⲏ ⲚⲦⲞⲞⲦϤ ⲚⲞⲨⲫⲞⲚⲈⲨⲤ Ⲏ ⲞⲨⲢⲈϤϪⲒⲞⲨⲈ ⲘⲠⲀⲦϤ ⲘⲈⲦⲀⲚⲞⲈⲒ. Ⲏ ⲚⲞⲨ......... ⲚⲤⲈ.....ⲘⲠⲀⲦϤ.......ⲈϤ....... ....
[ⲢⲚ] ϢⲀⲚ ⲚⲚⲈⲦⲞⲨⲰϢ ⲈϪⲒ ⲚⲦⲞⲞⲦϤ. Ⲏ ϨⲞⲒⲚⲈ ⲈⲨϢⲘϢⲈ ⲈⲒⲆⲰⲖⲞⲚ (Ⲏ) ϨⲈⲚⲫⲀⲢⲘⲀⲄⲞⲤ. Ⲏ ⲚⲈⲦⲂⲎⲔ ⲈⲠⲘⲀ ⲚⲚⲈⲫⲀⲢⲘⲀⲄⲞⲤ. Ⲏ ϨⲈⲚⲢⲈϤⲘⲞⲨⲦⲈ. Ⲏ ⲚⲈⲦⲂⲎⲔ ⲈϨⲈⲚⲤⲨⲚ(ⲈⲆⲢⲒ)ⲞⲚ ⲈϢ...ⲤⲰ. Ⲏ.....ⲎⲔⲈ..... .....ϨⲚ ϨⲈⲚⲤⲰϨⲘ Ⲏ ϨⲈⲚ...ⲰⲄⲢⲀⲫⲞⲤ ⲈⲨⲤϨⲀⲒ ⲚⲚϨⲒⲔⲰⲚ ⲚⲈⲒⲆⲰⲖⲞⲚ. Ⲏ ϨⲈⲚⲌⲨⲄⲞⲤⲦⲀⲦⲎⲤ ⲚⲢⲈϤⲢϨⲀⲖ. Ⲏ ⲘⲘⲈⲦⲀⲂⲞⲖⲞⲤ. Ⲏ ⲘⲘⲈⲐⲨⲤⲦⲎⲤ. Ⲏ ⲔⲀⲠⲎⲖⲞⲤ. Ⲏ ⲢⲈϤⲔⲀⲞⲨⲚⲞⲨ. (Ⲡ)ⲞⲨⲎⲎⲂ ⲆⲈ Ⲛ.....ⲈⲈϤ..... (Ⲛ)ⲦⲞⲞⲦϤ ⲚⲖⲀ(ⲀⲨ) ⲚⲚⲈⲚⲦⲀ(Ⲛ)ϪⲞⲞⲨ. Ⲏ ⲈϤϢⲀⲚ-

[1] Conf. Concile de Nicée, canon XII; d'Elvire, canon LVI; d'Arles, canons VII et III.

[2] Voir les canons cités dans la note précédente.

. . . .

. . . .

ⲕⲁⲑⲓⲥⲧⲁ ⲛ̄ⲟⲩⲙ̄ⲛ̄ⲧⲙⲛⲛⲉ ϩⲛ̄ ⲛ̄ⲣⲉϥⲣ̄ⲛⲟⲃⲉ (ⲉ)ϩⲟⲩⲛ ⲉⲡⲉ. . . . . ⲡⲉ ⲙ̄ⲡⲛ(ⲟⲩⲧⲉ). . . . .
[ⲣ̄ⲛ̄ⲁ̄] ⲉⲛⲧⲁⲛϫⲟⲟⲩ. ⲁⲩⲱ ⲛ. . . ⲥⲁϩⲱⲱ. . . (ⲉ)ⲃⲟⲗ ⲛ̄ⲛ. . ⲃⲉ. . . ⲛ̄ⲧⲁ. . . ⲛ̄ϥϫⲱⲕ. . . ⲙ̄ⲡⲉϥⲟ. . . ⲟ ⲙⲛ̄. . . ⲧⲓⲥ. . . ⲡⲟⲗ. . . ⲧⲁⲛ. . . ⲛϣ. . . ⲧⲁⲛ . . . .

. . . .

ⲑⲩⲥⲓⲁⲥⲧⲏⲣ(ⲓ)ⲟⲛ ⲙ̄ⲡϫⲟⲉⲓⲥ ⲛ̄ⲟⲩϭⲁⲗⲉ ⲙⲛ̄ ⲟⲩⲃ̄ⲗⲗⲉ ⲙⲛ̄ ⲡⲉⲧⲉ ⲟⲩⲛ̄ ϫⲁⲓ̈ ϩⲓⲱⲱϥ ⲁⲩⲱ ϥϫⲱϩⲙ̄ ⲙ̄ⲡⲏⲓ̈ ⲙ̄-ⲡϫⲟⲉⲓⲥ ⲉⲛ̄ϥⲁⲣⲉⲥⲕⲉ ⲁⲛ ⲙ̄ⲡϫⲟⲉⲓⲥ ϩⲙ̄ ⲡⲉϥⲣ̄ⲡⲉ. . . . . ⲇⲉ ⲡⲁ. . . . .
[ⲣ̄ⲛ̄ⲃ̄] ⲡⲓⲥⲧⲉⲩⲉ. . . ⲛⲁϣⲱⲡⲉ. . . ⲧⲏⲥ. . . ⲙ̄ⲡϫⲟⲉⲓⲥ ⲓ̄ⲥ̄ ⲡⲉⲭ̄ⲥ̄. . . ⲡⲉⲟⲟⲩ. . . ⲙ̄ⲡⲉⲓⲱⲧ ⲙⲛ̄ ⲡϣⲏ(ⲣⲉ) ⲙⲛ̄ ⲡⲉⲡ̄ⲛ̄ⲁ̄ (ⲉⲧⲟⲩ)ⲁⲁⲃ. . . ⲉⲛⲉϩ ⲛ̄(ⲉⲛⲉ)ϩ ϩⲁⲙⲏⲛ. . . ⲁϯ . . . . . ⲉⲛⲁⲓ̈. . . . .

. . . .

ⲉⲓⲙⲉ ϫⲉ ⲉⲣⲉ ⲡϫⲟⲉⲓⲥ ⲛⲁϯⲥⲃⲱ ⲉⲧⲃⲉ ⲛⲁⲓ̈ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲉⲛⲧⲁⲛϫⲟⲟⲩ. ⲁⲛⲟⲛ ⲇⲉ ϫⲉⲕⲁⲥ ⲛ̄ⲛⲉⲛⲣ̄ϩⲁϩ ⲛ̄ϣⲁϫⲉ ⲉⲧⲃⲉ ⲡⲁⲓ̈ ⲙ̄ⲡⲉⲛⲛ̄ⲙ̄ⲛ̄ⲧⲣⲉ ⲏ̄ ⲙⲁⲣⲧⲩⲣⲓⲁ. (ⲟⲩ)ⲟⲛ ϭⲉ ⲛⲓⲙ. . . . . ⲟⲩⲱϩ. . . . . ϣⲁϫⲉ. . . . . ϩⲏ. . . . .
[ⲣ̄ⲛ̄ⲅ̄][1] ⲙⲛ̄ ⲧⲁⲡⲓⲥⲧⲓⲥ ⲕⲁⲧⲁ ⲡⲇⲟⲅⲙⲁ ⲛ̄ⲛⲁⲉⲓⲟⲧⲉ. ⲡⲉⲓⲱⲧ ⲉϥϣⲟⲟⲡ ⲛ̄ⲧⲉⲗⲓⲟⲥ. ⲡϣⲏⲣⲉ ⲉϥϣⲟⲟⲡ ⲛ̄-ⲧⲉⲗⲓⲟⲥ. (ⲡⲉⲡ̄ⲛ̄ⲁ̄ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ ⲉϥϣⲟⲟⲡ ⲛⲧⲉⲗⲓⲟⲥ). ⲉⲧⲃⲉ ⲡⲁⲓ̈ ϯϫⲓ ⲛ̄ⲑⲉⲣⲙⲉⲛⲓⲁ ⲉⲧⲥⲏϩ ⲉⲧⲃⲉ ⲧϣⲟⲙⲧⲉ

[1] Voir le texte grec de cette lettre d'adhésion de saint Paulin, à la fin de la lettre aux Antiochiens dans les Œuvres de saint Athanase.

. . . .

. . . .

ⲛ̄ϩⲩⲡⲟⲥⲧⲁⲥⲓⲥ ⲙⲛ̄ ⲟⲩϩⲩⲡⲟⲥⲧⲁⲥⲓⲥ. ⲉⲧⲉ (ⲡⲁⲓ̈ ⲡⲉ ⲟⲩⲟⲩ)ⲥⲓⲁ (ⲛ̄ⲟⲩⲱⲧ. ⲙⲛ̄) ⲛⲉⲧⲧⲁϫⲣⲏⲩ ⲉϫ(ⲛ̄ ⲧⲉⲓ̈ϩⲉ. ⲟⲩⲙⲛ̄ⲧⲉⲩⲥⲉⲃⲏⲥ ⲅⲁⲣ ⲧⲉ ⲉⲧⲣⲉⲛⲧⲁϫⲣⲟⲛ ⲉϫⲛ̄-ⲧⲉⲓ̈ϩⲉ ϩⲛ̄ ⲧⲉⲧⲣⲓⲁⲥ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ (ⲙⲛ̄ ⲟⲩ)ⲙⲛ̄ⲧ (ⲛⲟⲩⲧⲉ) ⲛ̄ⲟⲩ(ⲱⲧ. ⲉⲧⲃⲉ ⲧⲙⲛ̄ⲧⲣⲉϥⲣ̄ⲥⲁⲣⲝ ⲇⲉ ⲙ̄ⲡⲗⲟⲅⲟⲥ ⲙ̄-ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲧⲁⲓ̈ ⲧⲉ ⲧⲁⲡⲓⲥⲧⲓⲥ ⲉⲥ)ⲧⲁϫⲣⲏⲩ. ϫⲉ ⲁⲡⲗⲟ-ⲅⲟⲥ ⲙ̄ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲉⲓ ⲉⲩⲙⲛ̄ⲧⲣⲱⲙⲉ ⲉⲧⲃⲏⲏⲧⲛ̄. ⲕⲁⲧⲁⲑⲉ ⲉⲧⲉⲣⲉ ⲓ̈ⲱϩⲁⲛⲛⲏⲥ ϫⲱⲙ̄ⲙⲟⲥ. ϫⲉ ⲡⲗⲟⲅⲟⲥ ⲙ̄ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲁϥⲣ̄ⲥⲁⲣⲝ. ⲁϥⲟⲩⲱϩ ⲛ̄ⲙ̄ⲙⲁⲛ. ⲕⲁⲧⲁ ⲛ̄ⲁⲥⲉⲃⲏⲥ (ⲁⲛ) ⲉⲧϫⲱⲙ̄ⲙⲟⲥ ϫⲉ ⲛ̄ⲧⲁϥⲉⲓ ⲉⲩϣⲓⲃⲉ ⲉⲧⲃⲉ ⲛⲉⲛⲧⲁϥ-ϣⲟⲡⲟⲩ. (ⲁⲗⲗⲁ ϫⲉ ⲉⲧⲃⲏⲏⲧⲛ̄ ⲁϥⲣ̄ⲣⲱⲙⲉ ⲉⲃⲟⲗϩⲛ̄ ⲧⲡⲁⲣⲑⲉⲛⲟⲥ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ ⲙⲁⲣⲓⲁ. ⲁⲩⲱ ⲁⲩϫⲡⲟϥ ⲉⲃⲟⲗ-ϩⲙ̄ ⲡⲉⲡⲛ̄ⲁ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ. ⲟⲩⲇⲉ ⲅⲁⲣ ⲡⲉϥⲥⲱⲙⲁ) [ⲣ̄ⲡⲁ] ⲁⲛ ⲡⲉ ⲭⲱⲣⲓⲥ ⲯⲩⲭⲏ. ⲟⲩⲇⲉ ⲅⲁⲣ ⲛ̄ⲧⲁϥⲫⲟⲣⲉⲓ ⲁⲛ ⲛ̄ⲁⲧⲉⲓⲙⲉ. ⲟⲩⲁⲧϭⲟⲙ ⲅⲁⲣ ⲡⲉ ⲉⲧⲣⲉϥⲫⲟⲣⲉⲓ ⲛ̄ⲟⲩⲥⲱ-ⲙⲁ ⲛ̄ⲧⲓⲙⲏⲛⲉ. ⲛ̄ⲧⲁϥⲣ̄ⲣⲱ(ⲙⲉ ⲉⲧⲃⲏⲏⲧⲛ̄. ⲉⲧⲃⲉ ⲡⲁⲓ (ⲧⲛ̄) ⲁⲛⲁⲑⲉⲙⲁⲧⲓⲍⲉ ⲛ̄ⲟⲩⲟⲛ ⲛⲓⲙ ⲉⲧ(ⲁⲣ)ⲛⲁ ⲛ̄ⲧⲡⲓⲥ-ⲧⲓⲥ ⲛ̄ⲧⲁⲥϣⲱⲡⲉ ϩⲛ̄ ⲛⲓⲕⲁⲓⲁ ⲁⲩⲱ ⲉⲧϣⲁϫⲉ ⲁⲛ ϫⲉ ⲁⲡϣⲏⲣⲉ ϣⲟⲟⲡ ⲉⲃⲟⲗϩⲛ̄ ⲧⲟⲩⲥⲓⲁ ⲙ̄ⲡⲉⲓⲱⲧ ⲁⲩⲱ ⲟⲩϩⲟⲙⲟⲟⲩⲥⲓⲟⲥ ⲙⲛ̄ ⲡⲉⲓⲱⲧ. ⲧⲛ̄ ⲁⲛⲁⲑⲉⲙⲁⲧⲓⲍⲉ ⲟⲛ ⲛ̄ⲟⲩⲟⲛ ⲛⲓⲙ ⲉⲧϣⲁϫⲉ ϫⲉ ⲡⲉⲡⲛ̄ⲁ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ ⲟⲩⲕ-ⲧⲓⲥⲙⲁ ⲡⲉ ⲛ̄ⲧⲁⲩⲁⲁϥ) ⲉⲃⲟⲗϩⲙ̄ ⲡϣⲏⲣⲉ. ⲉⲧⲓ ⲇⲉ ⲧⲛ̄ ⲁⲛⲁⲑⲉⲙⲁⲧⲓⲍⲉ ⲛ̄ⲥⲁⲃⲉⲗⲗⲓⲟⲥ (ⲙⲛ̄ ⲫⲱⲧⲓⲛⲟⲥ) ⲙⲛ̄ ϩⲁⲓⲣⲉⲥⲓⲥ ⲛⲓⲙ ⲉⲛⲥⲉϩⲟⲙⲟⲗⲟⲅⲉⲓ ⲁⲛ ⲛ̄ⲧⲡⲓⲥⲧⲓⲥ ⲛ̄ⲧⲁⲥ-ϣⲱⲡⲉ ϩⲛ̄ ⲛⲓⲕⲁⲓⲁ ⲁⲩⲱ ϣⲁϫⲉ ⲛⲓⲙ (ⲉⲧ)ϣⲟⲟⲡ ϩⲛ̄.. ⲛ̄ⲁⲑⲁⲛⲁⲥⲓⲟⲥ ⲡⲁⲣⲭⲓⲉⲡⲓⲥⲕⲟⲡⲟⲥ ⲛ̄ⲣⲁⲕⲟⲧⲉ.

[ⲝⲑ] ⲫⲟⲣⲉⲓ ⲙ̄ⲡⲣⲱⲙⲉ ⲉϥϫⲏⲕ ⲉⲃⲟⲗ ϣⲁⲧⲛ̄ ⲛⲟⲃⲉ. ⲁϥϫⲓ ⲙ̄ⲡⲥⲱⲙⲁ ⲉⲃⲟⲗϩⲙ̄ ⲙⲁⲣⲓⲁ ⲁⲩⲱ ⲉⲁϥϫⲓ ⲛ̄ⲧⲉ-ⲯⲩⲭⲏ ⲙⲛ̄ ⲡⲛⲟⲩⲥ ⲁⲩⲱ ϩⲱⲃ ⲛⲓⲙ ⲉϥϣⲟⲟⲡ ϩⲙ̄ ⲡⲣⲱⲙⲉ. ⲛ̄ϥⲟ̂ ⲁⲛ ⲛ̄ⲥⲛⲁⲩ. ⲁⲗⲗⲁ ⲟⲩⲁ ⲡⲉ ⲡϫⲟⲉⲓⲥ ⲓ̅ⲥ̅ ⲡⲉⲭ̅ⲥ̅. ⲟⲩⲁ ⲡⲉ ⲡⲣ̄ⲣⲟ. ⲟⲩⲁ ⲡⲉ ⲡⲁⲣⲭⲓⲉⲣⲉⲩⲥ. ⲟⲩ-ⲛⲟⲩⲧⲉ ⲙⲛ̄ ⲟⲩⲣⲱⲙⲉ. ⲛ̄ⲥⲉ ⲟ̂ ⲁⲛ ⲛ̄ⲥⲛⲁⲩ. ⲁⲗⲗⲁ ⲟⲩⲁ ⲉⲁϥⲣ̄ⲟⲩⲁ ⲛ̄ⲟⲩⲱⲧ. ⲛ̄ⲧⲁϥϣⲱⲡⲉ ⲁⲛ ϩⲛ̄ ⲟⲩⲙⲛ̄ⲧ

ⲁⲡⲁ : ⲉⲡⲓⲫⲁⲛⲓⲟⲥ[1] ⲡⲁⲣⲭⲏⲉⲡⲓⲥⲕⲟⲡⲟⲥ ⲉϥⲥϩⲁⲓ̈. ϩⲁⲑⲏ ⲛϩⲱⲃ ⲛⲓⲙ ϯⲁⲥⲡⲁⲍⲉ ⲛ̄ⲛⲉⲥⲛⲏⲩ ⲉⲧⲟⲩ(ⲁⲁⲃ ⲛ̄-ⲧⲁⲩⲥⲁϩⲱⲟⲩ . . . ⲉⲃⲟⲗ) [ⲣ̄ⲡⲉ] ϩⲏⲧⲥ̄ ⲛ̄ⲧⲕⲟⲓⲛⲱⲛⲓⲁ ⲙ̄ⲛ̄ⲁⲣⲓⲁⲛⲟⲥ. ⲙⲛ̄ ⲧⲙⲛ̄ⲧⲙⲁⲓ̈ϣⲓⲃⲉ ⲛ̄ⲥⲁⲃⲉⲗⲗⲓⲟⲥ. ⲉⲩϯ-ⲉⲟⲟⲩ ⲛ̄ⲧⲉⲧⲣⲓⲁⲥ ϩⲛ̄ ⲟⲩⲟⲩⲥⲓⲁ ⲛ̄ⲟⲩⲱⲧ. ⲡⲉⲓⲱⲧ ⲙⲛ̄ ⲡⲉⲡ̅ⲛ̅ⲁ̅ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ. ϣⲟⲙⲧⲉ ⲛ̄ϩⲩⲡⲟⲥⲧⲁⲥⲓⲥ..... ⲛⲟⲩ ..... (ⲛⲟⲩ)ⲧⲉ ⲛ̄ⲟⲩⲱⲧ ..... ⲟⲩⲥⲟ ..... ϩⲛ̄ ⲧⲟⲓⲕⲟⲛⲟⲙⲓⲁ ⲙ̄ⲡⲥⲱⲧⲏⲣ. (ⲧⲛ̄)ⲡⲓⲥⲧⲉⲩⲉ ϩⲛ̄ ⲟⲩ-ⲙⲛ̄ⲧⲧⲉⲗⲓⲟⲥ (ⲉⲥ)ⲟⲩⲱⲛ̄ϩ ⲉⲃⲟⲗ . . . ⲧⲉϥ......... ⲡⲓⲥⲧⲉⲩⲉ ⲉⲣⲟϥ ⲉϥⲟ̂ ⲛ̄ⲛⲟⲩⲧⲉ ⲛ̈ⲧⲉⲗⲓⲟⲥ. ⲁⲩⲱ ⲉⲁϥ ⲫⲟⲣⲉⲓ ⲛ̄ⲟⲩⲣⲱⲙⲉ ⲉϥϫⲏⲕ ⲉⲃⲟⲗ. ⲁϫⲛ̄ ⲛⲟⲃⲉ. ⲉⲁϥϫⲓ ⲙ̄ⲡⲥⲱⲙⲁ ⲉⲃⲟⲗϩⲙ̄ ⲙⲁⲣⲓⲁ. ⲁⲩⲱ ⲁϥϫⲓ ⲧⲉⲯⲩⲭⲏ ⲙⲛ̄ ⲡⲛⲟⲩⲥ. ⲁⲩⲱ ϩⲱⲃ ⲛⲓⲙ (ⲉⲧ)ϣⲟⲟⲡ ϩⲙ̄ ⲡⲣⲱⲙⲉ. ⲉⲛ̄ϥ(ⲟ̂ ⲛ̄)ⲥⲛⲁⲩ ⲁⲛ. (ⲁⲗⲗⲁ)(ⲟ)ⲩⲁ ⲛ̄ⲟⲩ(ⲱⲧ) ⲡⲉ ⲡϫⲟⲉⲓⲥ (ⲓ̅ⲥ̅) ⲡⲉⲭ̅ⲥ̅. ⲟⲩⲁ ⲡⲉ ⲡⲣ̄ⲣⲟ. ⲟⲩⲁ ⲡⲉ ⲡⲁⲣⲭⲓⲉⲣⲉⲩⲥ. ⲟⲩⲣⲱⲙⲉ ⲙⲛ̄ ⲟⲩⲛⲟⲩⲧⲉ [ⲣ̄ⲡⲋ] ⲙⲛ̄ ⲟⲩⲣⲱⲙⲉ. (sic) ⲛ̄ⲥⲛⲁⲩ ⲁ(ⲛ). . . . ⲁⲗⲗⲁ ⲟⲩⲁ (ⲛ̄)ⲟⲩⲱⲧ. ⲛ̄ⲧⲁϥϣⲱⲡⲉ

[1] Les termes de cette lettre de saint Épiphane ont été reproduits par lui, surtout en ce qui touche l'Incarnation, à la fin de l'Ancorat, traité dans lequel il abrège et même reproduit souvent textuellement nos actes d'Alexandrie.

ⲁⲧϣⲱⲡⲉ. ⲁⲗⲗⲁ ⲛ̄ⲧⲁϥϣⲱⲡⲉ ϩⲛ̄ ⲟⲩⲛⲟϭ ⲛ̄ⲭⲁⲣⲓⲥ ⲛ̄ⲧⲉ ⲧⲟⲓⲕⲟⲛⲟⲙⲓⲁ :

ⲣⲟⲩⲫⲓⲛⲟⲥ ⲡⲁⲣⲭⲏⲉⲡⲓⲥⲕⲏⲥ ⲉϥⲥϩⲁⲓ[1].

ⲧⲛ̄ⲣⲁϣⲉ ⲉⲙⲁⲧⲉ ⲉϫⲛ̄ ⲟⲩⲟⲛ ⲛⲓⲙ ⲉⲧⲕⲟⲓⲛⲱⲛⲉⲓ ⲛ̄ⲙⲙⲁⲛ ϩⲛ̄ ⲙ̄ⲡⲁⲣⲁⲇⲟⲥⲓⲥ ⲛ̄ⲧⲡⲓⲥⲧⲓⲥ ⲉⲧⲟⲩⲟϫ. ⲡⲉⲧⲟⲩⲟϫ ⲇⲉ ⲡⲉ ⲡⲧⲉⲗⲓⲟⲛ ⲕⲁⲧⲁ ⲧⲙⲛ̄ⲧⲛⲟⲩⲧⲉ ⲁⲩⲱ ⲕⲁⲧⲁ ⲧⲟⲓⲕⲟⲛⲟⲙⲓⲁ ⲛ̄ⲧⲙⲛ̄ⲧⲣⲱⲙⲉ. ⲥⲟⲩⲟϫ ⲅⲁⲣ ⲛ̄ϭⲓ ⲧⲇⲓⲇⲁⲥⲕⲁⲗⲓⲁ ⲛ̄ⲧⲙⲛ̄ⲧⲛⲟⲩⲧⲉ ϩⲛ̄ ⲟⲩⲟⲩⲥⲓⲁ ⲛ̄ⲟⲩⲱⲧ. ⲉⲥⲟⲩⲟⲛϩ̄ ⲉⲃⲟⲗ ⲁⲩⲱ ⲉⲥⲧⲁϫⲣⲏⲩ ⲛ̄ϭⲓ ⲑⲟⲙⲟⲗⲟⲅⲓⲁ ⲛ̄ⲧⲉⲧⲣⲓⲁⲥ ϩⲛ̄ ⲛⲉⲯⲩⲭⲟⲟⲩⲉ ⲛ̄ⲙ̄ⲡⲓⲥⲧⲟⲥ. ⲟⲩⲧⲉⲗⲓⲟⲥ ϭⲉ ⲧⲉ ⲧⲟⲓⲕⲟⲛⲟⲙⲓⲁ ⲛ̄ⲧⲙⲛ̄ⲧⲣⲱⲙⲉ ϩⲛ̄ ⲟⲩⲙⲛ̄ⲧⲧⲉⲗⲓⲟⲥ. ⲧⲉⲯⲩⲭⲏ ⲛ̄ⲥϣⲁⲁⲧ ⲁⲛ ⲛ̄ⲗⲁⲁⲩ

ⲁⲛ ϩⲛ̄ ⲟⲩⲙⲛ̄ⲧⲁⲧϣⲱⲡⲉ. ⲁⲗⲗⲁ ⲛ̄ⲧⲁϥϣⲱⲡⲉ ⲉⲩⲛⲟϭ ⲛ̄ⲭⲁⲣⲓⲥ ⲛ̄ⲧⲟⲓⲕⲟⲛⲟⲙⲓⲁ.

ϩⲣⲟⲩⲫⲓⲛⲟⲥ ⲡⲁⲣⲭⲓⲉⲡⲓⲥⲕⲟⲡⲟⲥ ⲉ(ϥⲥϩⲁï) : ⲧⲛ̄-(ⲣⲁϣⲉ ⲉⲙⲁ)ⲧⲉ....... (ⲛ̄ⲙ̄) ⲙⲁⲛ (ϩⲛ̄ⲙ̄)ⲡⲁⲣⲁ(ⲇⲟⲥⲓⲥ) ⲛ̄ⲧⲡⲓⲥⲧⲓⲥ ⲉⲧⲟⲩⲟϫ. (ⲡ)ⲉⲧⲟⲩⲟϫ ⲇⲉ ⲡⲉ ⲡ(ⲧⲉ)ⲗⲓⲟⲛ ⲕⲁⲧⲁ ⲧⲙⲛ̄ⲧⲛⲟⲩⲧⲉ ϩⲛ̄ ⲟⲩ........... ..... ⲉⲥⲟⲩⲟⲛϩ̄ ⲉⲃⲟⲗ ⲁⲩⲱ ⲉⲥⲧⲁϫⲣⲏⲩ ϩⲛ̄ ⲑⲟⲙⲟⲗⲟⲅⲓⲁ ⲛ̄ⲧⲉⲧⲣⲓⲁⲥ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ ⲛ̄ⲧⲛ̄ ⲙ̄ⲯⲩⲭⲟⲟⲩⲉ ⲛ̄ⲙ̄ⲡⲓⲥⲧⲟⲥ. ⲟⲩⲧⲉⲗⲓⲟⲛ ϭⲉ ⲧⲉ ⲧⲟⲓⲕⲟⲛⲟⲙⲓⲁ ⲛ̄ⲧⲙⲛ̄ⲧⲣⲱⲙⲉ ⲙ̄-ⲡⲉⲛⲥⲱⲧⲏⲣ ⲁⲩⲱ.....ⲧⲉⲗⲓⲟⲥ ⲉ ⲧⲉϥⲯⲩⲭⲏ..... ϣⲁⲁⲧ (ⲁⲛ ⲛ̄ⲗ)ⲁⲁⲩ.....ⲉⲃⲟⲗ.....ⲙⲛ̄ ⲧⲉⲓⲡⲓⲥⲧⲓⲥ

.. ..

[1] Voir, dans les Œuvres de saint Athanase, la lettre adressée à Ruffin, et dans laquelle le célèbre patriarche égyptien parle longuement du Concile d'Alexandrie, dont il lui envoie les actes.

ⲁⲥⲟⲩⲱⲛ̄ϩ̄ ⲛⲁⲛ ⲉⲃⲟⲗ. ⲛⲉⲧⲕⲟⲓⲛⲱⲛⲉⲓ ⲇⲉ ⲙⲛ̄ ⲧⲉⲓⲡⲓⲥⲧⲓⲥ ⲥⲉϣⲟⲟⲡ ⲛ̄ⲙ̄ⲙⲁⲛ. ⲧⲁï ⲉⲧⲟⲩⲧⲥⲁⲃⲟ ⲙ̄ⲙⲟⲛ ⲉⲣⲟⲥ [ⲟ̄] ϩⲓⲧⲛ̄ ⲓ̄ⲥ̄ ⲡⲉⲭ̄ⲥ̄ ⲡⲉⲛϫⲟⲉⲓⲥ. ⲡⲁï ⲡⲉⲟⲟⲩ ⲛⲁϥ ⲙⲛ̄ ⲡⲉϥⲉⲓⲱⲧ ⲛ̄ⲁⲅⲁⲑⲟⲥ ⲙⲛ̄ ⲡⲉⲡⲛ̄ⲁ̄ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ ϣⲁ ⲉⲛⲉϩ ⲛ̄ⲉⲛⲉϩ. ϩⲁⲙⲏⲛ :

ⲉⲡⲉⲓⲇⲏ[1] ⲁⲩϫⲟⲟⲥ ϫⲉ ⲛ̄ⲉⲡⲓⲥⲕⲟⲡⲟⲥ ⲥⲉⲉⲓⲣⲉ ⲛ̄ϩⲟⲩⲟ ⲉϣⲙⲛ̄ⲧ̄ϣⲉⲙⲛ̄ⲧ̄ϣⲙⲏⲛ ϩ̄ⲛ̄ ⲧⲉⲩⲏⲡⲉ. ⲛ̄ⲧⲉⲣⲉ ⲛⲉⲥⲛⲏⲩ ⲇⲉ ⲃⲱⲕ ⲉⲡⲕⲟⲙⲓⲧⲁⲧⲱⲛ ⲛ̄ⲟⲩⲥⲟⲡ ⲁ ϩ̄ⲛ̄ ⲛⲟϭ ϩ̄ⲙ̄ ⲡⲡⲁⲗⲁⲧⲓⲟⲛ ϣⲁϫⲉ ⲙⲛ̄ ⲛⲉⲥⲛⲏⲩ. ϫⲉ ⲁⲛⲥⲱⲧ̄ⲙ̄ ϫⲉ ⲙ̄ⲡⲉⲟⲩⲟⲉⲓϣ ⲛ̄ⲧⲥⲩⲛϩⲟⲇⲟⲥ ⲉⲣϣⲁⲛ

. . . . . ϣⲟⲟⲡ . . . .
[ⲣ̄ⲛ̄ⲍ̄] ⲛ̄ⲉⲛⲉϩ ϩⲁⲙⲏⲛ.

ⲧⲉⲡⲓⲥⲧⲟⲗⲏ ⲛ̄ⲧⲁⲥϣⲱⲡⲉ ϩ̄ⲛ̄ ⲛⲓⲕⲁⲓⲁ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲓⲧⲟⲟⲧⲥ̄ ⲛ̄ⲧⲥⲩⲛϩⲟⲇⲟⲥ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ.

ⲉⲡⲉⲓⲇⲏ ⲛ̄ⲉⲡⲓⲥⲕⲟⲡⲟⲥ ⲁⲩϫⲟⲟⲥ ϫⲉ ⲥⲉⲉⲓⲣⲉ ⲛ̄ϩⲟⲩⲟ ⲉϣⲙⲧ̄ϣⲉⲙⲛ̄ⲧ̄ϣⲙⲏⲛ ϩ̄ⲛ̄ ⲧⲉⲩⲏⲡⲉ ⲛ̄ⲧⲉ(ⲣⲉ-
ⲛⲉⲥⲛⲏⲩ ⲃⲱ(ⲕ . . . .
ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲛ̄ⲥⲉ(ⲟ)ⲡⲟⲩ ϣⲁ. . . ϣⲙⲧ̄ϣⲉⲙⲛ̄ⲧ̄ϣⲙⲏⲛ ⲛ̄ⲉⲡⲓⲥⲕⲟⲡⲟⲥ ϩⲓϫⲛ̄ ⲛⲉⲩⲑⲣⲟⲛⲟⲥ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲛ̄ⲥⲉⲟⲡⲟⲩ

[1] Cette note a été ajoutée après coup par les copistes. C'est à la lettre de Ruffin que s'arrête la rédaction des actes d'Alexandrie. Quant aux *gnomes*, elles appartiennent à une autre période de la vie d'Athanase, comme nous le montrerons bientôt.

ⲛ̄ⲉⲡⲓⲥⲕⲟⲡⲟⲥ ⲧⲏⲣⲟⲩ ϩⲙⲟⲟⲥ ϩⲓ ⲡⲉⲩⲑⲣⲟⲛⲟⲥ ⲛ̄ⲥⲉⲟⲡⲟⲩ ϣⲁⲩϭⲉⲛ ϣⲙ̄ⲛ̄ⲧϣⲉⲙ̄ⲛ̄ⲧϣⲙⲏⲛ ⲛ̄ⲉⲡⲓⲥⲕⲟⲡⲟⲥ ⲉⲩϩⲙⲟⲟⲥ ϩⲓϫⲛ̄ ⲡⲉⲩⲑⲣⲟⲛⲟⲥ. ⲉⲩϣⲁⲛⲧⲱⲟⲩⲛ ⲇⲉ ⲛ̄ⲥⲉⲁϩⲉⲣⲁⲧⲟⲩ ϣⲁⲩϭⲛ̄ ϣⲙ̄ⲛ̄ⲧϣⲉⲙ̄ⲛ̄ⲧⲯⲓⲥ ⲙ̄ⲙⲁⲩ ⲉⲩⲟ̂ ⲛ̄ϩⲟⲩⲟ ⲡ̄ⲟⲩⲁ. ⲉⲧⲃⲉ ⲡⲁï ⲙ̄ⲡⲟⲩⲉϣⲛⲉϩ ⲡϩⲱⲃ ⲉⲃⲟⲗ ϫⲉ ⲟⲩⲏⲣ ⲡⲉ ⲡⲉⲩϫⲱⲕ. ⲟⲩⲧⲉ ⲡⲉⲧⲟ̂ ⲛ̄ϩⲟⲩⲟ ⲙ̄ⲡⲟⲩⲉⲓⲙⲉ ⲉⲡⲉϥⲣⲁⲛ. ⲁⲗⲗⲁ ⲉⲩϣⲁⲛⲡⲱϩ ⲉⲣⲟϥ ⲉⲩⲱⲡ ϣⲁϥϫⲓⲡⲉⲓⲛⲉ ⲙ̄ⲡⲉⲧϩⲓⲧⲟⲩⲱϥ. ⲙ̄ⲛ̄ⲛ̄ⲥⲁⲑⲗⲏ ⲇⲉ ⲙ̄ⲡϩⲱⲃ ⲁⲡϩⲱⲃ ϭⲱⲗ̄ⲡ ⲉⲃⲟⲗ ⲉϩⲟⲓⲛⲉ ϫⲉ ⲡⲉⲡ̄ⲛ̄ⲁ̄ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ ⲡⲉ ⲡⲙⲉϩ ⲙ̄ⲛ̄ⲧⲯⲓⲥ ⲉϥⲛ̄ⲙ̄ⲙⲁⲩ ⲉϥϯⲛ̄ⲧⲟⲟⲧⲟⲩ ⲉⲩⲧⲁϩⲟ ⲉⲣⲁⲧⲥ̄ ⲛ̄ⲧⲡⲓⲥⲧⲓⲥ ⲉⲧⲥⲟⲩⲧⲱⲛ. ⲉⲧⲃⲉ ⲡⲁï ⲁⲩϫⲟⲟⲥ ϫⲉ ϩⲟⲩⲟ ⲉϣⲙ̄ⲛ̄ⲧϣⲉⲙ̄ⲛ̄ⲧϣⲙⲏⲛ.

ⲧⲥⲩⲛϩⲟⲇⲟⲥ ⲛ̄ⲛⲓⲕⲁⲓⲁ

ϣⲁⲩϭⲛ̄ ϣⲙ̄ⲛ̄ⲧϣⲉⲙ̄ⲛ̄ⲧϣⲙⲏⲛ ⲛ̄ⲉⲡⲓⲥⲕⲟⲡⲟⲥ ϩⲙⲟⲟⲥ (sic) ⲉⲣⲟⲟⲩ ⲉⲩϣⲁⲛ ⲧⲱⲟⲩⲛ ⲇⲉ ⲛ̄ⲥⲉⲁϩⲉⲣⲁⲧⲟⲩ ϣⲁⲩϭⲛ̄ ϣⲙ̄ⲛ̄ⲧϣⲉⲙ̄ⲛ̄ⲧⲯⲓⲥ ⲛ̄ⲉⲡⲓⲥⲕⲟⲡⲟⲥ........ [ⲣ̄ⲛ̄ⲏ̄]ⲱⲡ ϣⲁϥϫ(ⲓⲡⲉⲓ)ⲛⲉ ⲙ̄ⲡⲉⲧϩ(ⲓⲧⲟⲩ)ⲱϥ. ⲙ̄ⲛ̄ⲛ̄ⲥⲁⲑⲗⲏ ⲇⲉ ⲙ̄ⲡ(ϩⲱ)ⲃ ⲁⲡϩⲱⲃ ϭⲱⲗ̄ⲡ ⲉⲃⲟⲗ ⲉϩⲟⲓⲛⲉ ϫⲉ ⲡⲉⲡ̄ⲛ̄ⲁ̄ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ ⲡⲉ ⲡⲙⲉϩⲙ̄ⲛ̄ⲧⲯⲓⲥ ⲉϥⲛ̄ⲙ̄ⲙⲁⲩ ⲉϥϯ...ⲉⲟⲩⲧⲁϩⲟ ⲉⲣⲁⲧⲥ̄ ⲛ̄ⲧⲡⲓⲥⲧⲓⲥ ⲉⲧⲥⲟⲩⲧⲱⲛ. ⲉⲧⲃⲉ ⲡⲁï (ⲁⲩ)ϫⲟⲟⲥ (ϫⲉ ϩⲟⲩⲟ) ⲉϣⲙ(ⲛⲧϣⲉⲙ̄ⲛ̄ⲧϣⲙⲏⲛ).

[ⲟ̅ⲁ̅] ⲧⲥⲩⲛϩⲟⲇⲟⲥ ⲛ̄ⲛⲓⲕⲁⲓⲁ[1]

ⲡⲉⲅⲛⲱⲙⲏ ⲛ̄ⲧⲥⲩⲛϩⲟⲇⲟⲥ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ

ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲡⲉⲓⲱⲧ ⲟⲩⲁⲅⲁⲑⲟⲥ ⲡⲉ. ⲓ̅ⲥ̅ ⲡⲉⲭ̅ⲥ̅ ⲡϫⲟⲉⲓⲥ ⲡⲉ ⲁⲩⲱ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ. ⲟⲩⲁⲅⲁⲑⲟⲥ ⲡⲉ ⲡⲉⲡ̅ⲛ̅ⲁ̅ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ. ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲉⲧⲉ ⲙⲛ̄ⲧϥ ϩⲟⲩⲉⲓⲧⲉ ⲟⲩⲧⲉ ⲙⲛ̄ ϩⲁⲏ ϣⲟⲟⲡ ⲛ̄ⲧⲉϥⲙⲛ̄ⲧⲛⲟⲩⲧⲉ. ⲛ̄ⲧⲟϥ ⲅⲁⲣ ⲡⲉ ⲧⲁⲣⲭⲏ ⲁⲩⲱ ⲡϫⲱⲕ ⲙ̄ⲡⲧⲏⲣϥ̄. ⲙⲛ̄ ⲕⲧⲓⲥⲙⲁ ϣⲟⲟⲡ ϩⲛ̄ ⲧⲉⲧⲣⲓⲁⲥ. ⲁⲗⲗⲁ ⲛ̄ⲧⲟϥ ⲡϫⲟⲉⲓⲥ ⲁϥⲥⲱⲛ̄ⲧ ⲙ̄ⲡⲧⲏⲣϥ̄. ⲙⲛ̄ ⲡⲉⲧⲟ̂ ⲛ̄ϫⲟⲉⲓⲥ ⲉⲗⲁⲁⲩ ϩⲛ̄ ⲛⲉϥϩⲃⲏⲩⲉ. ⲁϥϯ ⲙ̄ⲡⲟⲩⲁⲩⲧⲟⲝⲟⲩⲥⲓⲟⲛ ⲙ̄ⲡⲧⲏⲣϥ̄. ϫⲉⲕⲁⲥ ⲉⲣⲉ ⲛⲉⲡⲣⲟϩⲁⲓⲣⲉⲥⲓⲥ ⲟⲩⲱⲛ̄ϩ ⲉⲃⲟⲗ. ⲁ ⲧⲉⲡⲣⲟϩⲁⲓⲣⲉⲥⲓⲥ ⲛ̄ϩⲟⲉⲓⲛⲉ ⲑⲙ̄ⲥⲟⲟⲩ ϩⲁⲧⲙ̄ ⲡⲉⲭ̅ⲥ̅ ⲁⲩⲱ ⲁⲥϫⲁⲥⲧⲟⲩ ⲡⲁⲣⲁ ⲛ̄ⲁⲅⲅⲉⲗⲟⲥ. ϩⲉⲛⲕⲟⲟⲩⲉ ⲇⲉ ⲁⲥϫⲓⲧⲟⲩ ⲉⲁⲙⲛⲧⲉ. ⲙ̄ⲡⲉ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲥⲛ̄ⲧ ⲗⲁⲁⲩ ⲉϥϩⲟⲟⲩ. ⲛ̄ⲕⲉⲇⲁⲓⲙⲟⲛⲓⲟⲛ ⲉⲩϩⲟⲟⲩ ⲁⲛ ϩⲛ̄ ⲧⲉⲩⲫⲩⲥⲓⲥ ⲁⲗⲗⲁ ϩⲛ̄ ⲧⲉⲩⲡⲣⲟϩⲁⲓⲣⲉⲥⲓⲥ. ⲛ̄ⲕⲉⲁⲅⲅⲉⲗⲟⲥ ⲇⲉ ⲙ̄ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲧⲉⲩⲡⲣⲟϩⲁⲓⲣⲉⲥⲓⲥ ⲁⲥϫⲁⲥⲧⲟⲩ ϩⲙ̄ ⲡⲁⲅⲁⲑⲟⲛ ⲉⲩⲁⲣⲓⲥⲕⲉ ⲙ̄ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲉⲡⲉⲩϩⲏⲧ ⲙ̄ⲙⲓⲛ ⲙ̄ⲙⲟϥ ⲙⲛ̄ ⲡⲉⲩⲧⲁⲉⲓⲟ. ⲧⲉⲫⲩⲥⲓⲥ ⲅⲁⲣ ⲙ̄ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲛ̄ⲥⲣ̄ⲭⲣⲓⲁ ⲁⲛ ⲛ̄ⲗⲁⲁⲩ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲛ̄ ⲛⲉⲛⲧⲁⲩϣⲱⲡⲉ ⲧⲏⲣⲟⲩ. ⲡⲧⲏⲣϥ̄ ⲇⲉ ⲛ̄ⲧⲟϥ ⲣ̄ⲭⲣⲓⲁ ⲙ̄ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ. ⲟⲩⲧⲉ ⲛ̄ⲛⲉϥϣⲁⲁⲧ ⲁⲛ ⲛ̄ⲗⲁⲁⲩ ⲙ̄ⲡϥϭⲱ ⲉϥⲟⲩⲟϫ. [ⲟ̅ⲃ̅] ⲉⲩⲟⲩϫⲁⲓ̈ ⲅⲁⲣ ⲧⲏⲣⲟⲩ ϩⲓⲧⲛ̄ ⲧⲉϥⲉⲛⲉⲣⲅⲓⲁ ⲙⲛ̄ ⲡⲉϥⲟⲩⲱϣ.

[1] Pour la version de Turin voir : *Concile de Nicée, Première série de documents.* Notons qu'avant le titre des *gnomes,* le papyrus de Turin, au lieu de : ⲧⲥⲩⲛϩⲟⲇⲟⲥ ⲛ̄ⲛⲓⲕⲁⲓⲁ, porte : ⲁⲑⲁⲛⲁⲥⲓⲟⲩ ⲗⲟⲅⲟⲩ. Il est vrai qu'avant ce document se trouve dans le même manuscrit une légende *biographique* sur saint Athanase. On pouvait donc croire que ces mots ⲁⲑⲁⲛⲁⲥⲓⲟⲩ ⲗⲟⲅⲟⲩ se rattachaient à celle-ci.

ⲙ̄ⲡⲉ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲥⲛ̄ⲧ̄ ⲗⲁⲁⲩ ⲉⲓⲙⲏⲧⲉⲓ ⲉⲃⲟⲗϩⲓⲧⲟⲟⲧϥ̄
ⲙ̄ⲡⲉϥϣⲏⲣⲉ. ⲡ̄ⲥⲱⲛ̄ⲧ̄ ⲅⲁⲣ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲙ̄ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲡⲉϥⲡ̄ⲛ̄ⲁ̄
ⲁⲩⲝⲁⲛⲉ ⲙ̄ⲙⲟⲟⲩ. ⲉⲣⲉ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲙⲉ ⲛ̄ⲛⲉⲧⲥⲱⲧ̄ⲙ̄
ⲛ̄ⲥⲱϥ. ⲛⲉⲧⲥⲱⲧ̄ⲙ̄ ⲇⲉ ⲛ̄ⲥⲱϥ ⲥⲟⲩⲧⲱⲛ ϩⲛ̄ ⲧⲉⲩ-
ⲡⲣⲟϩⲁⲓⲣⲉⲥⲓⲥ. ⲉⲣⲉ ⲧⲉⲡⲣⲟϩⲁⲓⲣⲉⲥⲓⲥ ⲇⲉ ⲙ̄ⲡⲣⲱⲙⲉ ϩⲛ̄
ⲛⲉϥϩⲃⲏⲩⲉ. ϩⲓⲧⲛ̄ ⲛⲁⲓ̈ ⲅⲁⲣ ⲁⲩⲙⲟⲩⲧⲉ ⲉϩⲟⲓⲛⲉ ⲛ̄ⲛ̄-
ⲣⲱⲙⲉ ϫⲉ ⲁⲅⲅⲉⲗⲟⲥ ϩⲛ̄ ⲕⲟⲟⲩⲉ ϫⲉ ⲇⲁⲓⲙⲱⲛ :

ⲡⲉⲧⲟⲩⲱϣ ⲉⲥⲱⲧ̄ⲙ̄ ⲛ̄ⲥⲁ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ϥⲛⲁϫⲓⲥⲙⲏ
ⲉⲛⲉϥⲛ̄ⲧⲟⲗⲏ. ⲡⲁⲓ̈ ⲇⲉ ⲛ̄ⲧⲉⲓⲙⲓⲛⲉ ϥⲛⲁ (sic) ϥⲛⲁϣⲟⲣⲡ̄ϥ
ⲉⲧⲉⲕⲕⲗⲏⲥⲓⲁ. ⲡⲉⲧⲛ̄ϥϣⲱⲣⲡ̄ ⲙ̄ⲙⲟϥ ⲁⲛ ⲉⲧⲉⲕⲕⲗⲏⲥⲓⲁ
ϥⲁⲙⲉⲗⲉⲓ ⲉⲡⲉϥⲟⲩϫⲁⲓ ⲙⲁⲩⲁⲁϥ. ⲡⲉⲧⲡⲏⲧ ⲉⲣⲁⲧϥ̄ ⲙ̄-
ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲉϥⲥⲱⲟⲩϩ ⲛⲁϥ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲛ̄ⲟⲩⲃⲟⲏⲑⲓⲁ : ϣⲟⲣ-
ⲡ̄ⲕ̄ ⲉⲧⲉⲕⲕⲗⲏⲥⲓⲁ. ⲙ̄ⲡ̄ⲛ̄ⲥⲱⲥ ⲉⲧⲉⲕⲧⲉⲭⲛⲏ. ϫⲉⲕⲁⲥ
ⲉⲣⲉ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲥⲙⲟⲩ ⲉⲛⲉϩⲃⲏⲩⲉ ⲛ̄ⲛⲉⲕϭⲓϫ. ⲡⲉ-
ⲧϣⲱⲣⲡ̄ ⲙ̄ⲙⲟϥ ⲉⲧⲉϥⲧⲉⲭⲛⲏ ⲡⲁⲣⲁ ⲡⲏⲓ̈ ⲙ̄ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ
ⲉⲣⲉ ⲡⲉϥϩⲱⲃ ⲛⲁϣⲱⲡⲉ ϩⲛ̄ ⲟⲩⲙⲛ̄ⲧⲁⲧϩⲟⲧⲉ : ⲁⲙⲁϩⲧⲉ
ⲛ̄ⲛⲉⲛⲧⲁⲕⲥⲟⲧⲙⲟⲩ ϩⲙ̄ ⲡⲏⲓ̈ ⲙ̄ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲕⲁⲛ ⲉⲕϣⲁⲛ-
ⲣ̄ϩⲱⲃ ⲏ̄ ⲉⲕⲙⲟⲟϣⲉ ⲁⲩⲱ ⲛ̄ⲅⲛⲁⲣⲛⲟ[ⲟ̄ⲅ̄](ⲃⲉ) ⲁⲛ ⲡⲉ.
ⲟⲩⲛ̄ ⲡ(ⲉⲧ)ϥⲓⲡⲱⲛ ⲛϩⲉⲛⲙⲏⲥⲉ ⲉⲩⲱϣ ⲉⲣⲟϥ ⲛ̄ϩⲟⲩⲛ
ⲉⲧⲉⲕⲕⲗⲏⲥⲓⲁ. ϥⲥⲟⲧⲡ̄ ⲉⲡⲏ ⲛ̄ϭⲓ ⲡⲉⲧ ⲛ̄ⲕⲟⲧⲕ̄ ϩⲙ̄
ⲡⲉϥⲏⲓ̈. ⲉⲩⲙⲟⲩⲧⲉ ⲅⲁⲣ ⲉⲧⲉⲕⲕⲗⲏⲥⲓⲁ. ϫⲉ ⲡⲙⲁ ⲛ̄-
ⲉⲓⲱ ⲉⲃⲟⲗ ⲛ̄ⲛⲟⲃⲉ. ⲁⲩⲱ ⲙⲁⲣⲉ ⲡⲟⲩⲁ ⲣⲓⲙⲉ ⲉϫⲛ̄
ⲛⲉϥⲛⲟⲃⲉ. ⲟⲩⲕⲟⲩⲓ̈ ⲅⲁⲣ ⲡⲉ ⲡⲉⲛⲟⲩⲟⲉⲓϣ ϩⲓϫⲙ̄
ⲡⲕⲁϩ. ⲉⲧⲃⲉ ⲡⲁⲓ̈ ϣϣⲉ ⲉⲣⲟⲛ ⲉⲣ̄ϩⲏⲃⲉ ⲉϫⲛ̄ ⲛⲉⲛⲛⲟⲃⲉ.
ⲡϩⲱⲃ ⲛ̄ⲧⲉⲕⲕⲗⲏⲥⲓⲁ. ⲡⲉϣⲗⲏⲗ ⲙ̄ⲙⲁⲧⲉ ϩⲓ ⲥⲟⲡⲥ̄. ⲡⲉⲧ-
ϣⲁϫⲉ ϩⲛ̄ ⲧⲉⲕⲕⲗⲏⲥⲓⲁ ⲉⲩⲱϣ ⲉϥⲥⲱϣ ⲙ̄ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ.
ⲟⲩ̂ ⲡⲉ ⲡϩⲏⲩ ϫⲉ ⲁⲕⲃⲱⲕ ⲉⲡⲏⲓ̈ ⲙ̄ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ. ⲉϣϫⲉ
(sic) ϥⲛⲁⲃⲁⲕ (sic) ⲉϩⲟⲩⲛ ⲉⲙⲁⲩ ⲛ̄ⲅⲥⲟϣ̄ϥ̄ : ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ
ⲙⲉⲛ ⲙⲛ̄ ⲗⲁⲁⲩ ⲛⲁⲉϣⲥⲟϣ̄ϥ̄ : ⲧⲉϥⲫⲩⲥⲓⲥ ⲅⲁⲣ ⲧⲁⲉⲓⲏⲩ
ⲛ̄ϩⲟⲩⲟ ⲉⲛⲉⲧϣⲟⲟⲡ ⲧⲏⲣⲟⲩ. ⲡⲉⲧⲧⲁϣⲟ ⲛ̄ⲧⲉϥⲁⲓ-

ⲙⲱⲣⲓⲁ ⲡⲉⲧⲧⲟⲗⲙⲁ ⲉⲣ̄ ⲡⲃⲟⲗ ⲙ̄ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ. ⲡⲉⲧϭⲱϣ̄ⲧ̄
ⲛ̄ⲥⲁ ⲟⲩⲥϩⲓⲙⲉ ϩⲛ̄ ⲧⲉⲕⲕⲗⲏⲥⲓⲁ. ⲉϥⲧⲁϣⲟ ⲛⲁϥ ⲛ̄ⲧ-
ⲕⲟⲗⲁⲥⲓⲥ. ⲧⲉⲥϩⲓⲙⲉ ⲉⲧⲕⲟⲥⲙⲉⲓ ⲙ̄ⲙⲟⲥ ⲉⲡⲏⲓ̈ ⲙ̄ⲡⲛⲟⲩ-
ⲧⲉ. ⲟⲩⲁⲑⲏⲧ ⲡⲉ ⲡⲉⲥϩⲁⲓ̈ ⲙⲛ̄ ⲡⲉⲥⲉⲓⲱⲧ. ⲧⲁⲓ̈ ⲇⲉ
ⲛⲧⲉⲓⲙⲓⲛⲉ ⲛⲁⲥⲱⲣ̄ⲙ̄ ⲛ̄ⲧⲉⲥⲯⲩⲭⲏ. ⲟⲩⲥϩⲓⲙⲉ ⲉⲥϯ
ⲛⲟⲩⲃ ⲉⲣⲟⲥ. ⲉⲥⲛⲁⲃⲱⲕ ⲉⲧⲉⲕⲕⲗⲏⲥⲓⲁ. ⲙⲁⲗⲓⲥⲧⲁ ⲧⲉ-
ⲧⲟⲩⲱⲛ̄ϩ̄ ⲙ̄ⲙⲟⲟⲩ ⲉⲃⲟⲗ ⲟⲩⲣⲉϥϣ̄ⲙ̄ϣⲉⲉⲓⲇⲱⲗⲟⲛ
ⲧⲉ. ⲙ̄ⲡⲛⲟⲩⲃ ⲧⲁⲉⲓⲏⲩ ⲁⲛ ⲛ̄ⲛⲁϩⲣ̄ⲙ̄ ⲡⲥⲟⲫⲟⲥ [ⲟ̄ⲁ̄]
ⲛ̄ⲑⲉ ⲡⲓⲥⲧⲏⲙⲉⲓ ⲛ̄ⲛ̄ⲃⲁⲗ. ⲧⲉⲧⲫⲟⲣⲉⲓ ⲛ̄ϩⲉⲛⲗⲟⲟⲩ ⲉϫⲛ̄
ⲧⲉⲥⲁⲡⲉ ⲉⲥⲟⲩⲱⲛ̄ϩ̄ ⲉⲃⲟⲗ ⲛ̄ⲧⲉⲥⲙⲛ̄ⲧ̄ⲁⲑⲏⲧ. ⲁⲩⲱ
ⲧⲉⲧⲉⲣⲉ ⲡⲉⲥϥⲱ ⲃⲏⲗ ⲉⲃⲟⲗ. ⲉⲧⲉ ⲡⲁⲓ̈ ⲡⲉ ⲉϥⲟ ⲛ̄ϣⲕⲓⲁ.
ⲉⲥⲕⲁⲗⲉⲓ ⲛ̄ϩⲉⲛⲁⲑⲏⲧ. ⲟⲩⲥϩⲓⲙⲉ ⲉϣⲁⲩ ⲙⲉⲣⲓⲧ̄ⲥ̄ ϩⲓⲧⲙ̄
ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲙⲛ̄ ⲛ̄ⲣⲱⲙⲉ ⲉⲧⲃⲉ ⲧⲙⲛ̄ⲧ̄ϩⲁⲕ ⲙⲛ̄ ⲧⲇⲓⲟⲓⲕⲓ-
ⲥⲓⲥ ⲙⲡⲉⲥⲏⲓ̈. ⲡⲥⲁ ⲉⲧϣⲟⲩⲉⲓⲧ ⲟⲩⲛ̄ ⲟⲩⲙⲟⲥⲧⲉ ⲟⲩⲛ̄ϩ
ⲛ̄ⲥⲱϥ. ⲕⲟⲥⲙⲉⲓ ⲙ̄ⲙⲟ ⲙ̄ⲡⲟⲩϩⲁⲓ̈ ϩⲛ̄ ⲧⲉⲓⲟⲡⲉ ⲛ̄ⲛⲟⲩ-
ϭⲓϫ. ⲙⲛ̄ ⲧⲙⲛ̄ⲧ̄ϩⲁⲕ ⲛ̄ⲧⲟⲩⲧⲁⲡⲣⲟ. ⲉⲣⲉ ⲛⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ
ⲅⲁⲣ ⲙⲟⲩⲧⲉ ⲉⲛⲉⲩϩⲁⲓ̈ ϫⲉ ⲡⲁϫⲟⲉⲓⲥ. ⲙ̄ⲡⲣ̄ⲙⲉⲣⲉ
ⲕⲟⲥⲙⲉⲓ ⲙ̄ⲙⲟ ⲱ̂ ⲧⲉⲥϩⲓⲙⲉ. ⲁⲗⲗⲁ ⲁⲣⲓⲡⲙⲉⲉⲩⲉ ⲛ̄ⲛⲉⲓ-
ⲥⲁⲉⲓⲉ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲉⲧϩⲛ̄ ⲛ̄ⲧⲁⲫⲟⲥ. ⲉⲧⲉⲓ ⲅⲁⲣ ⲉⲩϩⲓϫ̄ⲙ̄
ⲡⲉϭⲗⲟϭ ⲙ̄ⲡϣⲱⲛⲉ ϣⲁⲣⲉ ⲡⲥⲁ̂ ⲗⲟ ⲛ̄ϩⲏⲧⲟⲩ. ⲕⲟⲥⲙⲉⲓ
ⲛ̄ⲧⲟⲩⲯⲩⲭⲏ ϩⲛ̄ ⲧⲙⲛ̄ⲧ̄ⲙⲁⲓ̈ⲛⲟⲩⲧⲉ ⲛ̄ⲧⲉϯ ⲙ̄ⲡⲟⲩϩⲏⲧ
ⲉⲡϣⲁϫⲉ ⲙ̄ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲛ̄ⲧⲉⲥⲱⲧ̄ⲙ̄ ⲉⲣⲟϥ. ⲙⲛ̄ ⲣⲱⲙⲉ
ⲛ̄ⲥⲁⲃⲉ ⲛⲁϭⲱ ⲙⲛ̄ ⲟⲩⲥϩⲓⲙⲉ ⲛ̄ⲁⲑⲏⲧ. ⲧⲉⲧⲛ̄ⲥⲱⲧ̄ⲙ̄
ⲁⲛ ⲛ̄ⲥⲁ ⲡⲉⲥⲉⲓⲱⲧ ⲙⲛ̄ ⲡⲉⲥϩⲁⲓ̈ ⲟⲩⲁⲑⲏⲧ ⲧⲉ. ⲡⲁϣⲏⲣⲉ
ⲥⲁϩⲱⲱⲕ ⲉⲃⲟⲗ ⲛ̄ⲟⲩⲥϩⲓⲙⲉ ⲙ̄ⲙⲁⲓ̈ⲕⲟⲥⲙⲉⲓ. ⲙ̄ⲙⲁⲉⲓⲛ
ⲅⲁⲣ ⲛ̄ⲧⲙⲛ̄ⲧ̄ⲛⲟⲉⲓⲕ. ⲉⲩϩⲛ̄ ⲛ̄ϣⲕⲓⲁ ⲙⲛ̄ ⲡϩⲱϫ̄ⲕ̄. ⲕⲛⲁ-
ⲥⲟⲩⲛ ⲟⲩⲥϩⲓⲙⲉ ⲉⲥⲙⲟⲥⲧⲉ ⲙ̄ⲡⲛⲟⲃⲉ ϩⲛ̄ ⲧⲙⲛ̄ⲧ̄ⲕⲁ-
ⲑⲁⲣⲟⲥ ⲙ̄ⲡⲉⲥϩⲟ. ⲧⲉⲧϯ ⲥⲧⲏⲙ ⲉⲛⲉⲥ . . . . . [ⲟ̄ⲉ̄]ⲧⲁ-
ϣⲉⲟⲉⲓϣ . . . ⲙⲛ̄ⲧ̄ⲁⲧϣⲁⲩ . . . ⲛⲓⲙ ⲙ̄ⲡⲥⲱ . . . ⲣ̄ⲭⲣⲓⲁ
ⲙ̄ⲙⲟⲩ ⲁⲛ. ⲟⲩⲙⲛ̄ⲧ̄ⲁⲧϣⲁⲩ ⲡⲉ ⲫⲟⲣⲉⲓ ⲙ̄ⲙⲟⲟⲩ. ⲟⲩ̂

ⲡⲉ ⲡϩⲏⲩ ⲙ̅ⲡⲉⲥⲧⲏⲙ ⲛ̅ⲛ̅ⲃⲁⲗ. ⲉⲩ. . . . .ⲱϣ ⲛ̅ⲑⲓⲕⲱⲛ
. . .ⲧⲁⲉⲓⲏⲩ. ϩⲓⲧⲙ̅ ⲡⲕⲣ̅ⲙⲉⲥ ⲙ̅ⲡϩⲏⲃⲥ̅. ⲡⲉⲧⲕⲟⲥⲙⲉⲓ
ⲙ̅ⲙⲟϥ ⲡⲁⲣⲁ ⲧⲉⲫⲩⲥⲓⲥ ⲉϥⲥⲱϣ ⲙ̅ⲡⲇⲩⲙⲓⲟⲩⲣⲅⲟⲥ.
ϩⲉⲃⲥ̅ ⲡⲟⲩϩⲟ. ϩⲛ̅ ⲧⲉⲕⲕⲗⲏⲥⲓⲁ ⲙⲛ̅ ⲡ̅ϩⲓⲣ. ⲙ̅ⲡⲣ̅ⲥⲕⲁⲛ-
ⲇⲁⲗⲓⲍⲉ ⲛ̅ⲟⲩⲯⲩⲭⲏ. ⲟⲩⲛ̅ ⲡⲉⲧⲙⲟⲟϣⲉ ϩⲛ̅ ⲟⲩⲥⲭⲏⲙⲁ
ⲉϥϩⲟⲟⲩ. ⲉϥⲙⲉⲉⲩⲉ. ϫⲉ ⲟⲩⲙ̅ ⲡⲉⲧϭⲱϣ̅ⲧ̅ ⲛ̅ⲥⲱϥ.
ⲡⲁ̈ⲓ ⲇⲉ ⲛ̅ⲧⲉⲓⲙⲓⲛⲉ ⲟⲩⲁⲑⲏⲧ ⲡⲉ. ⲡⲣⲱⲙⲉ ⲉⲧϩⲱⲱⲕ
ⲛ̅ⲧⲉϥⲙⲟⲣ̅ⲧ̅. ⲉϥⲙⲉ ⲛ̅ⲧⲙ̅ⲛ̅ⲧⲁⲧⲥⲟⲟⲩⲛ ⲛ̅ⲛ̅ⲕⲟⲩⲓ̈. ⲡⲉⲧ
ⲟ̂ ⲇⲉ ⲛ̅ⲁⲧⲥⲟⲟⲩⲛ ⲛ̅ⲥⲉⲟ̂ ⲛ̅ⲁⲧⲥⲟⲟⲩⲛ ⲉⲣⲟϥ. ⲙⲁⲣⲉ
ⲧⲉⲕϩ̅ⲃ̅ⲥⲱ ϣⲱⲡⲉ ⲛⲁⲕ ⲡⲣⲟⲥ ⲧⲉⲭⲣⲏⲥⲓⲥ ⲙ̅ⲡⲉⲕⲥⲱ
ⲙⲁ. ⲁⲩⲱ ⲙ̅ⲡⲣ̅ⲕⲟⲥⲙⲉⲓ ⲙ̅ⲙⲟⲕ ϩⲛ̅ ⲟⲩⲃⲱ. ⲡⲁ̈ⲓ ⲅⲁⲣ ⲛ̅-
ⲧⲁⲩⲧⲁⲁϥ ⲛ̅ⲛⲉϩⲓⲟⲙⲉ. ⲉϣϫⲉ ⲕⲛⲁⲣ̅ⲙⲁ̈ⲓⲕⲟⲥⲙⲉⲓ ⲛ̅ⲑⲉ
ⲛ̅ⲛⲉϩⲓⲟⲙⲉ ⲛ̅ⲁⲑⲏⲧ ⲉⲕϣⲟⲃⲉ ⲉⲣⲟⲟⲩ ϩⲛ̅ ⲟⲩ̂. ⲡϩⲟⲟⲩⲧ
ⲅⲁⲣ ⲉϥⲕⲏ ⲉϩⲣⲁ̈ⲓ ⲛ̅ⲧⲉⲥϩⲓⲙⲉ ⲛ̅ⲑⲉ ⲙ̅ⲡϩⲏⲅⲉⲙⲱⲛ ⲛ̅-
ⲟⲩⲡⲟⲗⲓⲥ. ⲟⲩⲣⲱⲙⲉ ⲙ̅ⲙⲁ̈ⲓ ϣⲏⲣⲉ. ϥⲛⲁϯⲥⲃⲱ ⲛ̅-
ⲛⲉϥϣⲏⲣⲉ ⲕⲁⲗⲱⲥ. ⲧⲉϥϣⲉⲉⲣⲉ ⲇⲉ ϥⲛⲁⲧⲥⲁⲃⲟⲥ
ⲉⲡⲛⲟⲙⲟⲥ. ϣⲱⲡⲉ ⲛ̅ⲑⲉ ⲛ̅ⲟⲩϩⲏⲅⲉⲙⲱⲛ ⲛ̅ⲛⲉⲕ ϣⲏⲣⲉ.
ⲁⲩⲱ ⲛ̅ⲛⲉⲕϫⲓϣⲓⲡⲉ ⲉϫⲱⲟⲩ. ⲉⲣϣⲁⲛ ⲧⲉⲕϣⲉⲉⲣⲉ
[ⲟ̅ⲋ̅] ⲉⲡⲉⲓⲑⲩⲙⲉⲓ ⲉⲩⲙ̅ⲛ̅ⲧⲡⲁⲣⲑⲉⲛⲟⲥ ⲁⲕⲙ̅ⲡϣⲁ ⲛ̅-
ⲟⲩⲛⲟϭ ⲛ̅ⲭⲁⲣⲓⲥ. ⲥⲉⲛⲁⲣ̅ⲡⲉⲕⲙⲉⲉⲩⲉ ⲅⲁⲣ ⲉⲧⲃⲏⲏⲧⲥ̅
ϩⲁϩⲧⲙ̅ ⲡⲉⲧϫⲟⲥⲉ. ⲡϫⲟⲉⲓⲥ ⲅⲁⲣ ⲟⲩⲁⲁⲃ ⲁⲩⲱ ϥⲙⲉ
ⲛ̅ⲛⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ. ⲟⲩⲡⲁⲣⲑⲉⲛⲟⲥ ⲛ̅ⲥⲁⲃⲏ. ⲙⲁⲣⲉⲥⲧ̅ⲛ̅ⲧⲱⲛ̅ⲥ̅
ⲉⲙⲁⲣⲓⲁ. ⲛⲓⲙ ⲡⲉⲧⲛⲁⲉϣϣⲁϫⲉ ⲉⲡⲁⲛⲁ̈ⲓ ⲛ̅ⲧⲙⲁⲁⲩ
ⲙ̅ⲡϫⲟⲉⲓⲥ. ⲛ̅ⲧⲁ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲙⲉⲣⲓⲧⲥ̅ ⲉⲧⲃⲉ ⲛⲉⲥϩⲃⲏⲩⲉ.
ⲁⲩⲱ ⲉⲧⲃⲉ ⲡⲁ̈ⲓ ⲁϥϭⲟⲓⲗⲉ ⲉⲣⲟⲥ ⲙ̅ⲡⲉϥϣⲏⲣⲉ ⲙ̅-
ⲙⲉⲣⲓⲧ. ⲉⲩⲙⲟⲩⲧⲉ ⲉⲡⲉⲓⲱⲧ ⲛ̅ⲁⲅⲉⲛⲏⲧⲟⲥ. ϫⲉ ⲡⲉⲓⲱⲧ
ⲙ̅ⲡⲉⲭ̅ⲥ̅. ⲁⲩⲱ ⲛ̅ⲧⲟϥ ⲡⲉ ϩⲛ̅ ⲟⲩⲙⲉ. ⲉⲩⲙⲟⲩⲧⲉ
ϩⲱⲱⲥ ⲉⲙⲁⲣⲓⲁ. ϫⲉ ⲧⲙⲁⲁⲩ ⲙ̅ⲡⲉⲭ̅ⲥ̅. ⲁⲩⲱ ϩⲛ̅ ⲟⲩⲙⲉ
ⲛ̅ⲧⲟⲥ ⲁⲥϫⲡⲟ ⲙ̅ⲡⲉⲛⲧ(ⲁϥⲡⲗⲁⲥ)ⲥⲉ ⲙ̅ⲙⲟⲥ. ⲟⲩⲧⲉ
ⲙ̅ⲡⲉϥ . . . . . ϫⲉ ⲁⲥⲙⲁⲥⲧϥ̅ (ⲛ̅ϭⲓ) ⲙⲁⲣⲓⲁ. ⲟⲩⲧⲉ

ⲛ̄ⲧⲟⲥ ϩⲱⲱⲥ ⲙ̄ⲡⲉϥⲧⲁⲕⲟ ⲛ̄ⲧⲉⲥⲡⲁⲣⲧⲉⲛⲓⲁ. ⲉⲁⲥⲙⲓⲥⲉ ⲙ̄ⲡⲉⲛⲥⲱⲧⲏⲣ. ⲁⲗⲗⲁ ⲛ̄ϩⲟⲩⲟ ⲛ̄ⲧ(ⲟϥ) ⲁϥϩⲁⲣⲉϩ ⲉⲣⲟⲥ ⲛ̄ⲑⲉ ⲛ̄ⲟⲩⲁϩⲟ ⲉϥⲧⲁïⲏⲩ. ⲙ̄ⲡⲉ ⲙⲁⲣⲓⲁ ⲛⲁⲩ ⲉⲡϩⲟ ⲛ̄ϩⲟⲟⲩⲧ ⲛ̄ϣⲙ̄ⲙⲟ ⲉⲛⲉϩ. ⲉⲧⲃⲉ ⲡⲁï ⲣⲱ ⲁⲥϣⲧⲟⲣⲧⲣ̄ ⲛ̄ⲧⲉⲣⲉⲥⲥⲱⲧⲙ̄ ⲉⲧⲉⲥⲙⲏ ⲛ̄ⲅⲁⲃⲣⲓⲏⲗ ⲡⲁⲅⲅⲉⲗⲟⲥ. ⲛ̄ⲧⲟⲥ ⲛⲉⲥⲟⲩⲱⲙ ⲁⲛ ϩⲱⲥ ⲉⲥⲥⲁⲛ̄ϣ ⲛ̄ⲟⲩⲥⲱⲙⲁ. ⲁⲗⲗⲁ ⲉϣⲁⲥⲟⲩⲱⲙ ⲛ̄ϭⲓ ⲙⲁⲣⲓⲁ. ⲉⲧⲃⲉ ⲧⲁⲛⲁⲅⲕⲏ ⲛ̄ⲧⲉⲫⲩⲥⲓⲥ. ϫⲉ ⲛ̄ⲛⲉⲥⲙⲟⲩ ϩⲁⲑⲏ ⲙ̄ⲡⲉⲥⲟⲩⲟⲉⲓϣ. ⲛⲉⲥⲥⲟⲟⲩⲙ ⲅⲁⲣ ⲡⲉⲥⲕⲱⲕⲁϩⲏⲩ ⲙ̄ⲙⲓⲛ ⲙ̄ⲙⲟⲥ. [ⲟ̄ⲍ̄] ⲟⲩⲧⲉ ⲣⲱ ⲙⲉⲥⲕⲁ ⲛⲉⲥϭⲓϫ. ⲉⲣ̄ ⲡⲃⲟⲗ ⲙ̄ⲡⲉⲥⲡⲗⲁⲉⲓⲛ ⲉⲛⲉϩ.[1] ⲛⲓⲙ ⲅⲁⲣ ⲡⲉⲛⲧⲁϥ ⲁⲡⲟⲗⲁⲩⲉ ⲉⲛⲁⲩ ⲉⲡϩⲟ ⲛ̄ⲧⲉⲑⲉⲟⲧⲟⲕⲟⲥ ⲙⲁⲣⲓⲁ ⲉⲛⲉϩ. ⲛⲉⲥⲁⲛⲁⲭⲱⲣⲉⲓ ⲅⲁⲣ ⲡⲉ ϩ̄ⲙ̄ ⲡⲉⲥⲏï ⲙⲁⲩⲁⲁⲥ. ⲉⲩⲇⲓⲁⲕⲟⲛⲉⲓ ⲛⲁⲥ ϩⲓⲧⲛ̄ ⲧⲉⲥⲙⲁⲁⲩ ⲙ̄ⲙⲓⲛ ⲙ̄ⲙⲟⲥ. ⲉⲥϣⲁⲛ ⲛⲟⲩ ⲉⲃⲱⲕ ϣⲁⲣⲟⲥ. ⲛⲉⲙⲉⲥϭⲙ̄ϭⲟⲙ ⲉⲧⲁⲟⲩⲉ ⲗⲁⲁⲩ ⲛ̄ϣⲁϫⲉ ⲉⲣⲟⲥ. ⲛ̄ⲥⲁ ⲡⲉⲥϩⲱⲃ ⲙ̄ⲙⲁⲧⲉ. ⲉⲃⲟⲗ ϫⲉ ⲁⲥⲧⲁⲣⲕⲟⲥ ⲉⲧⲙ̄ⲧⲣⲉⲥⲧⲁⲙⲟⲥ ⲉⲗⲁⲁⲩ ⲛ̄ⲟⲩⲱ ⲉⲡⲁⲡⲉⲓⲕⲟⲥⲙⲟⲥ ⲡⲉ. ⲛⲉⲥϩⲙⲟⲟⲥ ⲇⲉ ⲡⲉ ϩⲓ ⲡⲉⲙⲛ̄ⲧ. ⲉⲣⲉ ⲡⲉⲥϩⲟ ⲙⲛ̄ ⲡⲉⲥϩⲏⲧ ϭⲱϣ̄ⲧ ⲙ̄ⲙⲁⲛ̄ϣⲁ. ⲉⲃⲟⲗ ϫⲉ ⲛⲉⲥϣⲗⲏⲗ ⲁϫⲛ̄ ⲱϫⲛ̄. ⲛⲉⲣⲉ ⲛⲉⲥⲥⲛⲏⲩ ⲇⲉ ⲉⲡⲉⲓⲑⲩⲙⲉⲓ ⲉϣⲁϫⲉ ⲛⲙ̄ⲙⲁⲥ. ⲁⲩⲱ ⲙⲉⲥⲁⲛⲓⲭⲉ ⲉϣⲁϫⲉ ⲛⲙ̄ⲙⲁⲩ. ⲛⲉⲣⲉ ⲛⲁⲅⲅⲉⲗⲟⲥ ⲛⲏⲩ ⲛ̄ϩⲁϩ ⲛ̄ⲥⲟⲡ. ⲉⲩⲑⲉⲱⲣⲉⲓ ⲙ̄ⲙⲟⲥ. ⲉⲩⲣ̄ϣⲡⲏⲣⲉ ⲙ̄ⲡⲉⲭⲁⲣⲁⲕⲧⲏⲣ ⲛ̄ⲧⲉⲥⲡⲟⲗⲉϯⲁ. ⲉⲥⲛ̄ⲕⲟⲧⲕ ⲇⲉ ⲟⲛ ⲡⲣⲟⲥ ⲧⲉⲭⲣⲏⲥⲓⲥ ⲙ̄ⲡϩⲓⲛⲏⲃ ⲙ̄ⲙⲁⲧⲉ ⲁⲩⲱ ϩⲱⲥ ⲉⲥϯⲙ̄ⲧⲟⲛ ⲁⲛ ⲙ̄ⲡⲉⲥⲥⲱⲙⲁ. ⲟⲩⲧⲉ ⲅⲁⲣ ⲙ̄ⲡⲉⲥ ⲛⲁⲩ ⲉⲡⲉⲥⲕⲱⲕⲁϩⲏⲩ ⲉⲛⲉϩ[2]. ⲉⲥϣⲁⲛ ⲛⲟⲩ ⲅⲁⲣ ⲉⲫⲟⲣⲉⲓ ⲛ̄ⲟⲩϣⲧⲏⲛ. ⲛⲉϣⲁⲥϣⲧⲁⲙ ⲛ̄ⲛⲉⲥⲃⲁⲗ ⲡⲉ. ⲉⲧⲃⲉ ⲡⲁϣⲁï ⲅⲁⲣ ⲛ̄ⲧⲉⲥϩⲁⲅⲛⲓⲁ. ⲙ̄ⲡⲉϥϣⲱⲡⲉ

[1] Conf. *De Virginitate*, p. 116.

[2] Conf. saint Athanase, *De Virginitate*, t. II, p. 116.

ⲛ̄ϩⲏⲧ̄ⲥ̄ ⲛ̄ϭⲓ ⲡⲥⲱⲛ̄ⲧ̄ ⲛ̄ⲛⲉϩⲓⲟⲙⲉ. ⲛⲉⲥⲟ̂ ⲅⲁⲣ ⲛ̄ⲁ-ⲧⲥⲟⲟⲩⲛ ⲉϩⲁϩ ⲛ̄ϩⲱⲃ ⲛ̄ⲧⲉ ⲡⲃⲓⲟⲥ. ⲉⲃⲟⲗϫⲉ ⲛⲉⲥ[ⲟ̄ⲛ̄]-ⲟⲩⲏⲩ ⲉⲃⲟⲗ ⲛ̄ⲑⲟⲙⲟⲗⲟⲅⲓⲁ ⲛ̄ⲛⲉϩⲓⲟⲙⲉ. ⲛ̄ⲧⲁ ⲡϫⲟⲉⲓⲥ ⲅⲁⲣ ϭⲱϣ̄ⲧ̄ ⲉⲃⲟⲗ ϩ̄ⲙ̄ ⲡⲥⲱⲛ̄ⲧ̄ ⲧⲏⲣϥ̄. ⲙ̄ⲡⲉϥϭⲛ̄ ⲡⲉ-ⲧⲉⲓⲛⲉ ⲙ̄ⲙⲟⲥ. ⲉⲧⲃⲉ ⲡⲁï ⲁϥⲥⲟⲧⲡ̄ⲥ̄ ⲛⲁϥ ⲉⲩⲙⲁⲁⲩ. ⲉϣϫⲉ ⲟⲩⲛ̄ ⲟⲩⲉⲓ ⲅⲁⲣ ⲟⲩⲱϣ ⲉⲣ̄ⲡⲁⲣⲑⲉⲛⲟⲥ. ⲙⲁⲣⲉⲥ-ⲧⲛ̄ⲧⲱⲛ̄ⲥ̄ ⲉⲙⲁⲣⲓⲁ. ⲧⲁï ⲅⲁⲣ ⲙⲁⲙⲉ. ⲥⲉⲛⲁⲙⲟⲩⲧⲉ ⲉⲣⲟⲥ ϫⲉ ⲧⲥⲱⲛⲉ ⲙ̄ⲡϫⲟⲉⲓⲥ ⲁⲩⲱ ⲧⲉϥⲙⲁⲁⲩ. ⲟⲩⲡⲁⲣⲑⲉ-ⲛⲟⲥ ⲉⲙⲉⲥⲛⲏⲥⲧⲉⲩⲉ ϣⲁⲣⲟⲩϩⲉ ⲙ̄ⲙⲏⲛⲉ. ⲙ̄ⲛ̄ϭⲟⲙ ⲙ̄ⲙⲟⲥ ⲉⲣ̄ ⲡⲁⲣⲑⲉⲛⲟⲥ. ⲧⲡⲁⲣⲑⲉⲛⲓⲁ ⲅⲁⲣ ⲉⲥϣⲟⲟⲡ ⲡⲣⲟⲥ ⲡⲉⲥⲣⲁⲛ. ⲛⲁⲛⲟⲩⲥ ⲅⲁⲣ ⲛ̄ⲧⲉϫⲓϩⲁï. ⲛ̄ϩⲟⲩⲟ ⲉⲣⲟⲥ ⲛ̄ⲧⲉⲡⲟⲣⲛⲉⲩⲉ. ⲛ̄ⲧⲉⲟⲩⲱϣ ⲁⲛ ⲉϫⲓϩⲁï. ⲙ̄ⲡⲣ̄ⲧⲥⲓⲟ ⲛ̄ⲟⲉⲓⲕ. ⲟⲩⲧⲉ ϩⲓⲛⲏⲃ. ⲙⲏⲡⲟⲧⲉ ⲛ̄ⲥⲉϩⲉ ⲉⲧⲟⲩⲗⲁⲙⲡⲁⲥ ⲉⲁⲥϫⲉⲛⲁ. ⲙⲉⲣⲉ ⲡⲁⲣⲑⲉⲛⲟⲥ ⲕⲟⲥⲙⲉⲓ ⲙ̄ⲙⲟⲥ. ⲟⲩⲧⲉ ⲣⲱ ⲙⲉⲩⲉⲓⲁ ⲡⲉⲩϩⲟ[1]. ⲧⲉⲩϣⲟⲣⲡⲉ ⲅⲁⲣ ⲛ̄ⲥⲡⲟⲩⲇⲏ ⲉϩⲧⲟⲟⲩⲉ (ⲡⲉ) ϥⲓ ⲡϫⲱⲱⲙ(ⲉ) ⲛ̄ⲥⲉⲱϣ[2]. ⲁⲩⲱ ϣⲁⲩⲣ̄ ϩⲱⲃ ⲛ̄ϭⲓϫ ϫⲓⲛ ϫ̄ⲡ̄ⲥ̄ⲡ̄ⲧⲉ ϣⲁ ϫ̄ⲡ̄ⲯ̄ⲓⲧⲉ ⲙ̄ⲡⲉϩⲟⲟⲩ ⲉⲧⲡⲉ.[3] ⲧⲉⲩⲕⲟⲥⲙⲏⲥⲓⲥ ⲧⲏⲣ̄ⲥ̄ ⲉⲥϣⲟⲟⲡ ⲛⲁⲩ ⲉⲃⲟⲗ-ϩⲓⲧ̄ⲙ̄ ⲡⲗⲟⲅⲟⲥ. ⲟⲩⲡⲁⲣⲑⲉⲛⲟⲥ ⲉⲥⲁⲙⲉⲗⲉⲓ. ⲉⲧⲁⲛⲁⲅ-ⲛⲱⲥⲓⲥ. ⲛ̄ⲥ̄ⲛⲁⲉⲓⲙⲉ ⲁⲛ ⲉⲡⲟⲩⲱϣ ⲙ̄ⲡⲉⲥⲛⲩⲙⲫⲓⲟⲥ. ⲟⲩ̂ ⲡⲉ ⲡϩⲏⲩ ⲛ̄ⲟⲩⲕⲱϩ̄ⲧ̄ ϩⲁⲧⲛ̄ ⲟⲩⲣⲟⲟⲩⲉ. ⲁⲩⲱ ⲟⲩ̂ ⲡⲉ ⲡϩⲏⲩ ⲛ̄ⲟⲩⲙⲟⲛⲁⲭⲏ ϩⲁⲧⲛ̄ ⲟⲩⲥϩⲓⲙⲉ ⲉⲥϩⲙⲟⲟⲥ ⲙ̄ⲛ̄ ϩⲁï. ⲟⲩⲙⲟⲛⲁⲭⲏ ⲉⲣⲉ ⲛⲉⲥϩⲟⲓⲧⲉ ⲟ̂ ⲛ̄ⲁⲩⲉⲓⲁⲩⲁⲛ. [ⲟ̄ⲑ̄] ⲛⲉⲥⲡⲁⲑⲟⲥ ⲟ̂ ⲙ̄ⲙⲓⲛⲉⲙⲙⲛⲉ. ⲧⲙ̄ⲛ̄ⲧ̄ϣⲁⲩ ⲛ̄-ⲑ̄ⲃ̄ⲥⲱ. ⲡⲉ ⲡⲁⲩⲁⲛ ⲙ̄ⲡⲥⲟⲣ̄ⲧ̄. ⲧⲉⲧϫⲱϭⲉ ⲇⲉ ⲛ̄ⲧⲉⲥ-ϩ̄ⲃ̄ⲥⲱ. ⲧⲉⲥⲯⲩⲭⲏ ⲕⲏ ⲙ̄ⲡⲁⲣⲁ ⲟⲩϭⲟⲟⲩⲛⲉ. ⲟⲩⲙⲟ-ⲛⲁⲭⲏ ⲛ̄ⲥⲁⲃⲏ. ⲙⲉⲥϣⲁϫⲉ ⲙ̄ⲛ̄ ϩⲟⲟⲩⲧ ⲉⲡⲧⲏⲣϥ̄.

[1] Conf. *De Virginitate*, p. 116.
[2] Conf. *De Virginitate*, p. 116.
[3] Conf. *De Virginitate*, p. 116 et 117.

ⲧⲁⲑⲏⲧ ⲇⲉ ⲛ̄ⲧⲟⲥ. ϣⲁⲥⲥⲱⲃⲉ ⲙⲛ̄ ⲛⲉⲓϩⲉⲣϣⲓⲣⲉ. ⲛ̄ⲑⲉ ⲅⲁⲣ ⲙ̄ⲡⲣⲁⲛ ⲉⲧⲧⲁⲉⲓⲏⲩ ⲛ̄ⲧⲉ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ. ⲛ̄ⲧⲁ ⲛ̄ⲁⲑⲏⲧ ⲧⲁⲁϥ ⲉⲛⲓⲇⲱⲗⲟⲛ. ⲧⲁï ⲧⲉ ⲑⲉ ⲙ̄ⲡⲣⲁⲛ ⲛ̄-ⲧⲙⲛ̄ⲧⲡⲁⲣⲑⲉⲛⲟⲥ. ⲉⲩϯ ⲙ̄ⲙⲟϥ ⲉϩⲛ̄ⲁⲑⲏⲧ ⲛ̄ⲥϩⲓⲙⲉ. ⲡⲣⲁⲛ ⲅⲁⲣ ⲟⲛ ⲛ̄ⲧⲙⲛ̄ⲧⲡⲁⲣⲑⲉⲛⲟⲥ ⲡⲉ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ. ⲙⲛ̄ ⲟⲩⲙⲟⲛⲁⲭⲏ ⲙ̄ⲡⲁⲣⲑⲉⲛⲟⲥ. ⲛⲁϭⲱϣ̄ⲧ ⲛ̄ⲥⲁ ⲟⲩⲛⲟⲩⲃ ⲙⲛ̄ ⲟⲩⲙⲁⲣⲕⲁⲣⲓⲧⲏⲥ. ⲡⲉⲧⲛ̄ⲧⲟⲟⲧⲥ̄ ⲥⲟⲧⲡ̄ ⲉⲣⲟⲟⲩ ⲙ̄ⲡⲉⲥⲛⲁⲩ. ⲛ̄ⲑⲉ ⲉⲧⲉ ⲙⲛ̄ ⲡⲉⲧⲥⲟⲧⲡ̄ ⲉⲡⲛⲟⲩⲃ ϩⲛ̄ ⲑⲩⲗⲏ. ⲧⲁï ⲧⲉ ⲑⲉ ⲙⲛ̄ ⲡⲉⲧⲥⲟⲧⲡ̄ ⲉⲧⲡⲁⲣⲑⲉⲛⲓⲁ ϩⲛ̄ ⲛ̄ⲁⲣⲉⲧⲏ. ⲧⲡⲁⲣⲑⲉⲛⲓⲁ ⲇⲉ ⲙ̄ⲡⲥⲱⲙⲁ. ⲉⲙⲛ̄ⲧⲁⲥ ⲙ̄ⲙⲁⲩ ⲛ̄ⲧⲉⲡⲓⲥⲧⲏⲙⲉⲓ ⲛ̄ⲧⲉⲯⲩⲭⲏ. ⲟⲩⲙⲛ̄ⲧⲥⲟϭ ⲧⲉ. ⲟⲩ̂ ⲡⲉ ⲡϩⲏⲩ ⲛ̄ⲟⲩⲡⲁⲣⲑⲉⲛⲟⲥ. ⲉⲥⲥⲉⲩϩ ⲛⲟⲩⲃ ⲉϩⲟⲩⲛ. ⲏ̄ ⲁϣ ⲡⲉ ⲡϩⲏⲩ ⲛ̄ⲧⲉⲧⲙⲟⲩϩ ⲛ̄ϩⲉⲛⲧⲁⲓⲃⲉ ⲛ̄ϩⲟⲓⲧⲉ. ⲉⲥϣⲟⲩϣⲟⲩ ⲙ̄ⲙⲟⲥ ϫⲉ ⲁⲛ̄ⲅ ⲟⲩⲡⲁⲣⲑⲉⲛⲟⲥ. ⲡⲙⲁ ⲛ̄ⲥⲱⲟⲩϩ ⲛ̄ⲟⲩⲡⲁⲣⲑⲉⲛⲟⲥ. ⲡⲉ ⲡⲁϩⲟ ⲛ̄ⲧⲉⲥⲯⲩⲭⲏ. ⲛⲉⲧⲕⲏⲕⲁϩⲏⲩ ⲉⲥϣⲁⲛϯ ϩⲓⲱⲟⲩ. ⲁⲥⲥⲱⲟⲩϩ ⲛⲁⲥ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲛ̄ⲟⲩⲁϩⲟ. ⲧⲙⲛ̄ⲧϣⲁⲩ ⲧⲏⲣⲥ̄ ⲛ̄ⲧⲡⲁⲣⲑⲉⲛⲓⲁ ⲧⲉ ⲧⲁⲅⲁⲡⲏ [ⲡ]ⲁⲩⲱ ⲧⲉⲧⲙⲉⲥ. . . ⲥⲓⲟⲥ ⲛ̄ⲟⲉⲓⲕ. ⲟⲩⲥϩⲓⲙⲉ . . . ⲗⲟⲩ . . . . . ⲙⲛ̄ ⲡⲉⲭ̄ⲥ̄ ⲛ̄ϣϣⲉ ⲁⲛ ⲉⲣⲟⲥ ⲉⲙⲉϩ ϩⲏⲧⲥ̄ ⲛ̄ⲗⲁⲁⲩ ⲛ̄ⲟⲉⲓⲕ. ⲧⲉⲥⲫⲣⲁⲅⲓⲥ ⲙ̄ⲡⲧ̄ⲃⲃⲟ ⲧⲉ ⲧⲛⲏⲥ-ⲧⲓⲁ. ⲡⲉⲧⲧⲁϣⲟ ⲇⲉ ⲛ̄ⲛⲉϥⲧⲣⲟⲫⲏ ⲛⲁⲧⲁϣⲉ ⲛⲉϥϣⲱ-ⲛⲉ. ⲥⲁϩⲱⲱⲕ ⲉⲃⲟⲗ ⲛ̄ⲟⲩⲡⲁⲣⲑⲉⲛⲟⲥ ⲛ̄ⲧⲉ ⲡϫⲟⲉⲓⲥ. ⲁⲩⲱ ⲙ̄ⲡⲣϭⲱϣ̄ⲧ ⲛ̄ⲥⲁ ⲧⲉⲧⲉⲟⲩⲛ̄ⲧⲥ̄ϩⲁï. ϫⲉ ⲛ̄ⲛⲉⲩ-ⲕⲣⲓⲛⲉ ⲙ̄ⲙⲟⲕ ϩⲱⲥ ϣⲁⲁⲣ̄ⲡⲉ. ⲟⲩⲙⲟⲛⲁⲭⲏ ⲉⲥⲙⲟⲟϣⲉ ⲙ̄ⲙⲉⲉⲣⲉ ⲛ̄ⲟⲩⲙⲟⲛⲁⲭⲏ ⲁⲛ ⲧⲉ. ⲁⲩⲱ ⲧⲉⲧⲙⲟⲟϣⲉ ⲙⲁⲩⲁⲁⲥ. ⲉⲥϩⲏⲛ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲉⲩⲡⲟⲣⲛⲓⲁ. ⲟⲩⲣⲱⲙⲉ ⲉϥ-ⲡⲟⲣⲛⲉⲩⲉ ⲉⲟⲩⲛ̄ⲧϥ̄ ⲥϩⲓⲙⲉ ⲙⲙⲁⲩ ⲟⲩⲁⲧϣⲁⲩ ⲁⲩⲱ ⲟⲩϩⲁⲧ̄ⲃϣⲏⲣⲉ ⲡⲉ. ⲙⲛ̄ ⲟⲩⲟⲉⲓⲉ ⲛⲁⲁⲛⲓϫⲉ ⲉϫⲉ ⲡⲉϥⲥⲟⲩⲟ ⲉϫⲛ̄ ⲟⲩⲡⲉⲧⲣⲁ. ϥⲥⲟⲟⲩⲛ ⲅⲁⲣ ϫⲉ ⲛ̄ϥ-ⲛⲁⲣⲱⲧ ⲁⲛ. ⲟⲩⲧⲉ ⲟⲛ ⲙⲛ̄ ⲥⲁⲃⲉ ⲛⲁϯ ⲙ̄ⲡⲉϥⲥ̄ⲡⲣ̄ⲙⲁ

ⲛ̄ϩⲉⲛⲡⲟⲣⲛⲏ. ⲛ̄ϥⲛⲁϣⲱⲡⲉ ⲅⲁⲣ ⲛⲁϥ ⲁⲛ. ⲕⲁⲛ ⲉⲁϥ-
ϣⲱⲡⲉ ⲟⲛ. ⲉϥⲛⲁϣⲱⲡⲉ ϩⲁ ⲡⲥⲁϩⲟⲩ. ⲡⲣⲱⲙⲉ ⲛⲁ-
ⲑⲏⲧ ϯⲥⲟ ⲉϯ ⲛ̄ⲧⲉϥϣⲧⲏⲛ ⲛ̄ⲟⲩⲡⲟⲣⲛⲏ. ϣⲁϥϯ ⲇⲉ
ⲛⲁⲥ ⲙ̄ⲡⲉϥⲥ̄ⲡ̄ⲣ̄ⲙⲁ ⲉⲧⲧⲁⲉⲓⲏⲩ. ⲟⲩ̄ ⲡⲉⲧⲧⲁⲉⲓⲏⲩ ϩ̄ⲛ̄
ⲛⲉϭⲣⲱⲱϭ ⲧⲏⲣⲟⲩ. ⲡⲉϭⲣⲟϭ ⲙ̄ⲡⲣⲱⲙⲉ ⲡⲉ. ⲡⲁⲑⲏⲧ
ⲇⲉ ⲛ̄ⲧⲟϥ ⲉϥⲥⲏϣ ⲛ̄ⲛⲁϩⲣⲁϥ. ϣϣⲉ ⲉⲥⲁⲛ̄ϣ ⲛ̄ⲛⲉⲕ-
ϣⲏⲣⲉ ⲕⲁⲗⲱⲥ. ⲁⲩⲱ ϣϣⲉ ⲉϯⲥⲟ ⲉⲡⲉⲕⲥ̄ⲡ̄ⲣ̄ⲙⲁ. ϯⲥⲟ
ⲉⲣⲟⲕ ⲙⲁⲩⲁⲁⲕ. [ⲡ̄ⲁ̄] ⲁⲩⲱ ⲛ̄ⲅϯⲥⲟ ⲉⲧⲙ̄ϫⲁϩⲙⲉⲕ.
ⲡⲉⲧϩⲙⲟⲟⲥ ⲙⲛ̄ ⲥϩⲓⲙⲉ ⲁϩⲣⲟϥ ϥϭⲱϣ̄ⲧ ⲛ̄ⲥⲁ ⲕⲉⲥϩⲓⲙⲉ.
ⲉⲣϣⲁⲛ ⲟⲩⲁ ⲅⲁⲣ ϭⲱϣ̄ⲧ. ⲉⲟⲩⲛ̄ⲧϥ̄ ⲥϩⲓⲙⲉ. ⲡⲉϥ ⲛⲟⲃⲉ
ⲕⲏⲃ. ⲙⲁⲗⲓⲥⲧⲁ ⲡⲉⲧϩⲙⲟⲟⲥ ⲙⲛ̄ ⲥϩⲓⲙⲉ. ⲉϥⲧⲁⲙⲟ ⲛ̄-
ⲟⲩⲟⲛ ⲛⲓⲙ ϩⲙ̄ ⲡⲧⲣⲉϥϭⲱϣ̄ⲧ ϫⲉ ⲟⲩⲡⲟⲣⲛⲟⲥ ⲡⲉ. ⲙⲛ̄
ⲡⲟⲣⲛⲟⲥ ϭⲉ ⲡⲉϫⲁϥ. ⲛⲁⲕⲗⲏⲣⲟⲛⲟⲙⲉⲓ ⲛ̄ⲧⲙⲛ̄ⲧⲉⲣⲟ ⲙ̄-
ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ. ϩⲱ ⲉⲣⲟⲕ ⲉⲧⲉⲕⲥϩⲓⲙⲉ. ⲉⲥⲉⲓⲛⲉ ⲅⲁⲣ ⲛ̄ⲛⲉϩⲓⲟ-
ⲙⲉ ⲧⲏⲣⲟⲩ. ⲡⲉⲧϭⲉⲉⲧ ⲙⲛ̄ ⲧⲉϥⲥϩⲓⲙⲉ ⲙⲁⲩⲁⲁⲥ ⲛⲁⲙ̄-
ⲧⲟⲛ ⲛ̄ϩⲏⲧ ⲉϩⲣⲁⲓ̈ ⲉϫⲱⲥ ⲁⲩⲱ ⲙ̄ⲙⲛ̄ ⲡⲉⲧⲛⲁϭⲱϣ̄ⲧ
ⲛ̄ⲥⲱⲥ ϩⲱⲱⲥ. ϩⲙ̄ ⲡϣⲓ ⲉⲧⲕ̄ⲛⲁϣⲓ ⲙ̄ⲙⲟⲥ ⲉⲩⲛⲁϣⲓ
ⲙ̄ⲙⲟϥ ⲛⲁⲕ ϩⲱⲱⲕ. ⲡⲉⲧϭⲉⲉⲧ ⲙⲛ̄ ⲧⲉϥⲥϩⲓⲙⲉ. ⲕⲁⲧⲁ
ⲧⲙⲛ̄ⲧϣⲁⲩ ⲙ̄ⲡⲅⲁⲙⲟⲥ. ϥⲛⲁⲛⲁⲩ ⲉϩⲛ̄ϣⲏⲣⲉ ⲛ̄ⲥⲁⲃⲉ.
ⲁⲩⲱ ⲡⲉⲧⲧ̄ⲃⲃⲟ ⲛ̄ⲛⲉϩⲟⲟⲩ ⲛ̄ⲥⲩⲛⲁⲅⲉ ⲛⲉϥϣⲏⲣⲉ
ⲛⲁϣ̄ⲙϣⲉ ⲛⲁϥ. ⲡⲉⲧϣ̄ⲙϣⲉ ⲙ̄ⲡϫⲟⲉⲓⲥ ϩⲛ̄ ⲟⲩⲙⲉ
ⲛⲉϥϣⲏⲣⲉ ⲛⲁϣ̄ⲙϣⲉ ⲛⲁϥ ϩⲛ̄ ⲟⲩⲙⲉ. ⲙⲛ̄ ⲟⲩⲙ̄ⲧⲟⲛ
ⲛ̄ϩⲏⲧ ϩⲙ̄ ⲡⲱⲛ̄ϩ ⲙ̄ⲡⲣⲱⲙⲉ ⲛ̄ⲑⲉ ⲙ̄ⲡⲉⲧⲉ ⲟⲩⲛ̄ⲧϥ̄ ϩⲛ̄
ϣⲉⲉⲣⲉ ⲛ̄ⲥⲁⲃⲉ ⲉⲩⲟⲩⲟϫ ⲉϣⲱⲛⲉ ⲉⲩⲟⲩⲟϫ ⲉⲩⲟ̄
ⲛ̄ϫⲱⲱⲣⲉ. ⲡⲉⲧⲛⲁⲣ̄ϩⲙ̄ϩⲁⲗ ⲇⲉ ⲙ̄ⲡϫⲟⲉⲓⲥ ⲥⲉⲛⲁⲧⲁⲁⲩ
ⲛⲁϥ. ⲧⲉⲡ ⲛⲉⲕϣⲏⲣⲉ ⲉⲧⲉⲕⲕⲗⲏⲥⲓⲁ. ⲁⲩⲱ ⲉϩⲛ̄ ⲙⲁⲛ̄ⲥⲱ
ⲁⲛ. ⲧⲥⲁⲃⲟⲟⲩ ⲇⲉ ⲉⲧϭⲓⲛⲥⲱⲧⲙ̄ ϩⲛ̄ ⲟⲩⲕⲁⲣⲱϥ. ⲁⲩⲱ
ϩⲙ̄ [ⲡ̄ⲃ̄] ⲡⲉⲟⲩⲟⲉⲓϣ ⲛ̄ⲧⲉⲕⲙ̄ⲛ̄ⲧϩ̄ⲗ̄ⲗⲟ ⲥⲉⲛⲁⲥ̄ⲗ̄ⲥⲱⲗ̄ⲕ̄
ϩⲛ̄ ⲛ̄ϣⲁϫⲉ ⲙ̄ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ. ⲉⲣ (sic) ⲛ̄ⲡⲣⲱⲙⲉ ⲉⲣϩⲗⲗⲟ
ⲉⲧⲃⲉ ⲧⲙⲉ. ⲧⲙⲛ̄ⲧϣⲁⲣⲁϩⲉ ⲇⲉ ⲉⲥϣⲟⲟⲡ ϩⲙ̄ ⲡϭⲟⲗ.

ⲟⲩϣⲡⲏⲣⲉ ⲡⲉ ⲡⲃⲓⲟⲥ ⲛ̄ⲛⲁⲧⲉ⳥ⲓⲥⲛ̄ϣⲉⲛ̄ⲣⲟⲙⲡⲉ ϫⲉ ⲙ̄ⲡⲟⲩϭⲛ̄ ⲛⲟⲃⲉ ⲛ̄ⲥⲱⲟⲩ. ⲧⲁï ⲧⲉ ⲑⲉ ⲙ̄ⲡⲣⲱⲙⲉ ⲉⲧⲛⲁⲣ̄ⲁⲧⲛⲟⲃⲉ. ⲉϥⲛⲁ ⲣ̄ ⲟⲩⲛⲟϭ ⲛ̄ⲁϩⲉ. ⲙ̄ⲡⲟⲩⲣ̄ⲁⲧ-ⲥⲟⲟⲩⲛ ⲙ̄ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲛ̄ϭⲓ ⲛⲉⲧⲙⲉ ⲛ̄ⲧⲙⲉ. ⲧⲙ̄ⲛ̄ⲧ̄ⲣⲉϥ-ϫⲓϭⲟⲗ ⲥⲟⲟⲩⲛ ⲁⲛ ⲙ̄ⲙⲟⲥ ⲙⲁⲩⲁⲁⲥ. ⲙⲛ̄ ⲣⲱⲙⲉ ⲛ̄ⲭⲣⲏⲥ⳾ⲁⲛⲟⲥ ⲛⲁϫⲓϭⲟⲗ. ⲧⲙ̄ⲛ̄ⲧ̄ⲁⲧⲥⲟⲟⲩⲛ ⲅⲁⲣ ⲟⲩ-ⲣⲉϥϫⲓϭⲟⲗ ⲧⲉ. ⲟⲩⲣⲱⲙⲉ ⲛ̄ⲣⲉϥϫⲓϭⲟⲗ ⲛ̄ϥⲙ̄ⲡϣⲁ ⲁⲛ ⲙ̄ⲡⲥⲱⲙⲁ ⲙ̄ⲡⲉⲭ̄ⲥ̄. ⲁⲩⲱ ⲛ̄ϣϣⲉ ⲁⲛ ⲉⲣⲟϥ ⲉϫⲓϭⲟⲗ. ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲟⲩⲙⲉ ⲡⲉ. ⲁⲩⲱ ⲡⲉⲧⲙⲉ ⲙ̄ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲙⲉⲩϫⲓ-ϭⲟⲗ. ⲟⲩϣⲡⲏⲣⲉ ⲧⲉ ⲧⲧⲟⲗⲙⲏⲣⲓⲁ. ⲛ̄ⲛⲉⲧⲃⲏⲕ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲉϫⲙ̄ ⲡⲥⲱⲙⲁ ⲙ̄ⲡϫⲟⲉⲓⲥ. ⲉⲩⲙⲉϩ ⲛ̄ⲕⲱϩ. ϩⲓ ⲙⲟⲥⲧⲉ. ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲟⲩⲙⲁïⲣⲱⲙⲉ ⲡⲉ. ⲁⲩⲱ ⲛⲉⲧⲙⲟⲥⲧⲉ ⲛ̄ⲛ̄-ⲣⲱⲙⲉ ⲛ̄ⲥⲉϣⲓⲡⲉ ⲁⲛ. ⲟⲩⲧⲉ ⲛ̄ⲥⲉⲣ̄ϩⲟⲧⲉ ϩⲏⲧ̄ϥ̄ ⲁⲛ. ⲉⲣⲉ ⲛⲉⲧⲙⲟⲥⲧⲉ ⲛ̄ⲛⲉⲩⲉⲣⲏⲩ. ⲙⲟⲥⲧⲉ ⲙ̄ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ. ⲁⲩⲱ ⲉⲩⲁⲡⲟⲧⲁⲥⲥⲉ ⲛⲁϥ ϫⲉ ⲙ̄ⲡⲣ̄ⲙⲉⲣⲓⲧ̄ⲛ̄. ⲟⲩⲟⲓ ⲙ̄ⲡⲉⲧ-ⲙⲟⲥⲧⲉ ⲛ̄ⲑⲓⲕⲱⲛ ⲙ̄ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ. ⲡⲉⲧⲣ̄ ⲡⲉⲑⲟⲟⲩ ⲛ̄-ⲟⲩⲣⲱⲙⲉ. ⲉϥⲉⲓⲣⲉ ⲛⲁϥ ⲟⲩⲁⲁϥ. ⲙⲛ̄ ϩⲩⲇⲟⲛⲏ ϩⲙ̄ ⲡⲡⲁⲑⲟⲥ ⲙ̄ⲡⲙⲟⲥⲧⲉ. ⲁⲩⲱ ⲟⲩϣⲡⲏⲣⲉ ⲡⲉ ϫⲉ ⲁϥ-[ⲡⲅ]ϭⲙ̄ϭⲟⲙ ⲉⲣⲟⲛ ⲧⲏⲣⲛ̄. ⲡⲉⲧⲙⲉ ⲙ̄ⲡⲉⲧϩⲓⲧⲟⲩⲱϥ ⲉϥⲙⲉ ⲙ̄ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ. ⲡⲉⲧⲙⲉ ⲇⲉ ⲙ̄ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲛⲁⲙⲉⲣⲓⲧ̄ϥ̄. ⲟⲩϣⲏⲣⲉ ⲡⲉ ⲛ̄ⲧⲙ̄ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ. ⲟⲩⲃⲟⲧⲉ ⲛ̄ⲛⲁϩⲣ̄ⲙ̄ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲡⲉ ⲟⲩⲣⲱⲙⲉ ⲉϥⲕⲧⲟ ⲙ̄ⲙⲟϥ ⲉⲃⲟⲗ ⲙ̄ⲡⲥⲱⲙⲁ ⲙ̄ⲡⲉⲭ̄ⲥ̄. ⲉϥϭⲉⲡⲗⲟⲓϭⲉ ϫⲉ ⲛ̄⳾ⲙ̄ⲡϣⲁ ⲁⲛ. (ⲡⲉ)ⲧⲛ̄ϥ̄ ⲉⲓⲣⲉ ⲇⲉ ⲙ̄ⲙⲟϥ ⲁⲛ ⲛ̄ⲙⲡϣⲁ ⲛ̄ⲙ̄ⲙⲩⲥⲧⲏⲣⲓⲟⲛ. ϥⲛⲁϫⲓ ⲛ̄ϩⲉⲛⲥⲏϣⲉ. ⲟⲩ̄ ⲡⲉ ⲡϩⲏⲩ ⲙ̄ⲡⲉⲧⲥⲩⲛⲁⲅⲉ. ⲙ̄ⲡⲉϥⲥⲱⲧ̄ⲙ̄ ⲉⲡⲱϣ ⲛ̄ⲛⲉⲅⲣⲁⲫⲏ. ⲡⲉⲧ ⲙ̄ⲡⲉϥⲥⲱⲧ̄ⲙ̄ ⲅⲁⲣ ⲉⲧⲁⲛⲁⲅⲛⲱⲥⲓⲥ ⲙ̄ⲡⲉⲩⲁⲅⲅⲉⲗⲓⲟⲛ. ⲉϥⲥⲱⲃⲉ ⲛ̄ⲥⲁ ⲡⲙⲩⲥⲧⲏⲣⲓⲟⲛ. ⲡⲉⲧⲛ̄ϥ̄ⲁⲓⲥⲑⲁⲛⲉ ⲁⲛ ⲉⲧⲙ̄ⲛ̄ⲧ̄ⲁⲩⲑⲉⲛ-ⲧⲏⲥ ⲙ̄ⲡⲥⲱⲙⲁ ⲙⲛ̄ ⲡⲉⲥⲛⲟϥ ⲙ̄ⲡⲉⲭ̄ⲥ̄ ⲓ̄ⲥ̄ ⲙ̄ⲡⲣ̄ⲧⲣⲉϥ-ϫⲓⲧ̄ϥ̄. ⲡⲉⲧ ⲡⲓⲥⲧⲉⲩⲉ ⲇⲉ ⲉⲣⲟϥ ϥⲛⲁϣⲟⲣⲡ̄ ⲉⲧⲉⲕⲕⲗⲏ-

ⲥⲓⲁ. ⲡⲣⲱⲙⲉ ⲅⲁⲣ ⲛ̄ⲣⲉϥⲣ̄ϩⲟⲧⲉ. ⲛⲁⲗⲩⲡⲉⲓ ⲉⲩϣⲁⲛⲯⲁⲗⲗⲉⲓ ⲙ̄ⲡⲁⲧⲉϥⲃⲱⲕ. ⲡⲁⲙⲉⲗⲏⲥ ⲇⲉ ⲛ̄ⲧⲟϥ ϣⲁϥⲣ̄ϩⲁⲉ ⲁⲩⲱ ⲙⲉϥϫⲓⲥⲙⲟⲩ. ⲡⲉⲧⲣ̄ϣⲟⲣⲡ̄ ⲉⲧⲉⲕⲕⲗⲏⲥⲓⲁ. ϥⲛⲁϫⲓ ⲙ̄ⲡⲉⲥⲙⲟⲩ ⲉϥⲕⲏⲃ. ⲡⲉⲧⲛⲁⲣ̄ϩⲁⲉ ⲇⲉ. ⲭⲱⲣⲓⲥ ⲁⲛⲁⲅⲕⲏ. ⲁϥⲣ̄ϩⲁⲉ ⲉⲡⲉⲥⲙⲟⲩ. ϣϣⲉ ⲉϫⲓ ⲉⲃⲟⲗ ϩ̄ⲙ̄ ⲡⲥⲱⲙⲁ. ⲙⲛ̄ ⲡⲉⲥⲛⲟϥ ⲙ̄ⲡⲉⲭ̄ⲥ̄ ⲙ̄ⲡⲉⲥⲙⲟⲧ ⲛ̄ⲟⲩⲕⲟⲩⲓ̈ ⲉϥⲟⲃⲉ ⲛ̄ⲧⲉⲣⲱⲧⲉ ⲛ̄ⲧⲉϥⲙⲁⲁⲩ. ⲡⲉⲧⲛ̄ϥϫⲓ ⲅⲁⲣ ⲁⲛ ⲉⲃⲟⲗ ⲛ̄ϩⲏⲧϥ̄ ⲙⲛ̄ⲧϥ̄ ⲱⲛ̄ϩ̄ ⲙ̄ⲙⲁⲩ. ⲡⲉⲧϫⲓ ⲇⲉ ⲙ̄ⲙⲟϥ ϩ̄ⲛ̄ [ⲡ̄ⲁ̄] ⲟⲩϫⲱϩ̄ⲙ̄ ⲏ̄ ϩ̄ⲛ̄ ⲟⲩⲙⲟⲥⲧⲉ ⲏ̄ ⲉϥ ϩ̄ⲛ̄ ⲟⲩⲁⲕⲁⲑⲁⲣⲥⲓⲁ ⲙ̄ⲡⲟⲣⲛⲓⲁ. ϥϩⲟⲟⲩ ⲉⲡⲉⲧⲙ̄ⲡⲉϥϫⲓⲧϥ̄. ⲙⲛ̄ ⲛⲟⲃⲉ ϩⲟⲟⲩ ⲛ̄ⲛⲁϩⲣ̄ⲙ̄ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ. ⲛ̄ⲑⲉ ⲙ̄ⲡⲉⲧⲙⲟⲥⲧⲉ. ⲉⲃⲟⲗ ⲅⲁⲣ ϩ̄ⲙ̄ ⲡⲁⲓ̈ ϣⲁⲣⲉ ϩⲱⲧ̄ⲃ̄ ϣⲱⲡⲉ. ⲡⲉⲧⲙⲟⲟϣⲉ ϩ̄ⲛ̄ ⲟⲩⲛⲟⲃⲉ ⲙ̄ⲡⲁⲣⲁⲫⲩⲥⲓⲥ. ⲡⲥⲟⲛ ⲡⲉ ⲙ̄ⲡⲙⲟⲥⲧⲉ (sic). ϣⲁⲣⲉ ⲧⲁⲅⲁⲡⲏ ⲉⲓⲱ̄ ⲛ̄ⲛⲟⲃⲉ ⲛⲓⲙ. ⲡⲙⲟⲥⲧⲉ ⲇⲉ ϩⲱⲱϥ ϣⲁϥϫⲱⲱⲣⲉ ⲉⲃⲟⲗ ⲛ̄ⲛ̄ⲁⲣⲉⲧⲏ. ⲉⲣⲉ ⲧⲁⲅⲁⲡⲏ ⲡⲣⲉⲡⲉⲓ ⲛ̄ⲛⲉⲭⲣⲏⲥ†ⲁⲛⲟⲥ. ⲡⲉⲛⲧⲁϥϫⲓ ⲅⲁⲣ ⲙ̄ⲡⲉⲭ̄ⲥ̄ ϣϣⲉ ⲉⲣⲟϥ ⲉϫⲓ ⲙ̄ⲡⲉϥⲕⲉⲟⲩⲱϣ. ⲙ̄ⲛ̄ⲧⲉ ⲧⲁⲅⲁⲡⲏ ⲙ̄ⲛ̄ⲧⲁⲧⲥⲟⲟⲩⲛ ⲙ̄ⲙⲁⲩ. ⲧⲁⲅⲁⲡⲏ ⲅⲁⲣ ⲥⲟⲟⲩⲛ ⲛ̄ⲣⲱⲙⲉ ⲛⲓⲙ. ⲡϫⲱⲕ ⲛ̄ⲧⲁⲅⲁⲡⲏ ⲡⲉ ⲣ̄ⲡⲉⲧⲛⲁⲛⲟⲩϥ ⲛ̄ⲣⲱⲙⲉ ⲛⲓⲙ. ⲡⲉⲧⲣ̄ⲡⲉⲧⲛⲁⲛⲟⲩϥ ⲇⲉ ⲙ̄ⲡⲉⲧⲙⲟⲥⲧⲉ ⲙ̄ⲙⲟϥ ⲉϥⲧ̄ⲛ̄ⲧⲱⲛ ⲉⲡⲛⲟⲩⲧⲉ. ⲙⲛ̄ ⲣⲱⲙⲉ ⲉⲙⲛ̄ ⲁⲅⲁⲡⲏ ⲛ̄ϩⲏⲧϥ̄ ⲛⲁϫⲓⲃⲉⲕⲉ. ⲡⲉⲧⲣ̄ⲡⲉⲧⲛⲁⲛⲟⲩϥ ⲇⲉ ⲛ̄ⲛⲉϥϫⲁϫⲉ (ϥ)ⲛⲁϫⲓ ⲛ̄ⲟⲩⲕⲗ(ⲟⲙ) ⲛⲁⲧϩⲱϭ̄ⲃ̄. ⲛ̄ⲁϣⲛ̄ϩⲉ ⲛ̄ϥⲛⲁ(ⲣ̄)ⲡⲉⲧⲛⲁⲛⲟⲩ(ϥ) ⲁⲛ ⲛ̄ⲣⲱⲙⲉ ⲛ(ⲓⲙ) ⲛ̄ϭⲓ ⲡⲉⲧⲉⲓⲣⲉ ⲛ̄ⲛⲉϥϫⲁϫⲉ. ⲉⲣⲉ ⲡⲡⲉⲧⲛⲁⲛⲟⲩϥ ⲇⲉ ϣⲱⲡⲉ ⲁⲛ ⲙ̄ⲙⲁⲧⲉ ⲉⲃⲟⲗϩ̄ⲛ̄ ϩⲁϩ ⲛ̄ⲭⲣⲏⲙⲁ. ⲡⲣⲉϥⲣ̄ⲡⲉⲧⲛⲁⲛⲟⲩϥ ⲅⲁⲣ ϣⲁϥϫⲱⲕ ⲉⲃⲟⲗ ϩ̄ⲛ̄ ⲟⲩⲁⲡⲟⲧ ⲙ̄ⲙⲟⲩⲛ̄ⲱⲣ̄ϣ̄ ⲙⲛ̄ ⲟⲩⲟⲉⲓⲕ. ⲟⲩϣⲓⲡⲉ ⲡⲉ ⲛ̄ⲟⲩⲭⲣⲏⲥ†ⲁⲛⲟⲥ ⲉⲟⲩⲛ̄ⲧϥ̄ ϣⲧⲏⲛ ⲥ̄ⲛ̄ⲧⲉ. . . . .

(La suite à un prochain cahier.)

ÉTUDES SUMÉRIENNES.

PREMIER ARTICLE.

SUMÉRIEN OU ACCADIEN?

PAR M. J. OPPERT.

I.

Au début des études sur les cunéiformes assyriennes, on avait généralement, sans discussion aucune, admis que les habitants sémitiques de la Mésopotamie avaient inventé l'écriture qui devait rendre leur idiome. Le 20 octobre 1854, j'établis, dans un article de l'*Athenæum français*, que cette supposition, regardée alors comme un axiome, ne pouvait être admise. Je démontrai que, les mêmes caractères hiéroglyphiques exprimant, dans cinq langues différentes, les mêmes notions et les mêmes syllabes, une seule de ces notions devait avoir créé le système. La comparaison des mots qui exprimaient ces notions excluait la nature sémitique du peuple inventeur et désignait d'une façon certaine une origine *touranienne*. Quel était le nom à donner à ce

peuple représentant une antique civilisation? Je proposai alors, faute de mieux, d'appeler l'idiome *casdo-scythique* ou *casdéen*, du mot hébreu *Kasdim*, la Chaldée; le nom proposé était, je l'avoue, assez mal choisi. Aussi n'y eut-il qu'un seul savant qui s'en servît. M. Rawlinson proposa le mot *chamitique* qu'il changea plus tard contre celui de *chaldéen* ou de *proto-chaldéen;* ne discutons pas la valeur de ces termes que le grand savant britannique emploie encore, et avec lui quelques autres savants anglais.

Au mois de juillet 1855, j'eus, pour la seule fois de ma vie, l'heureuse occasion de rencontrer Hincks. Il rejeta, non sans raison, les termes de *casdo-scythique* et de *chaldéen.* Il proposa l'expression d'*accadien*, et se fonda sur la considération suivante : Tous les rois de la Mésopotamie se servent, après leur titre principal, du titre subsidiaire de roi des *Sumers* et des *Accads* ou de *Sumer* et d'*Accad :* il pourrait donc être bien probable que l'un des deux peuples fût l'inventeur de l'écriture; Hincks proposa celui d'*Accad*, parce que ce nom figure dans la Bible.

Le nom se recommandait en effet par sa facile prononciation; il n'offrait pas, au surplus, l'inconvénient d'une appellation inconnue de tout le monde. Aussi, quelques savants s'en accommodèrent et s'en servirent dans leurs écrits sans parti pris et sans s'engager dans une discussion quelconque. J'avais déjà, en 1855, découvert au Musée britannique

la série des suffixes possessifs, publiés depuis dans mon *Expédition en Mésopotamie*. En 1869, j'exposai les principes de cette langue antique au Congrès des Orientalistes à Kiel. A la fin de 1872, je fis à la Société asiatique de Paris une esquisse de tout le système grammatical de la langue que je nomme *sumérienne*.

Mon savant ami M. F. Lenormant s'était de son côté occupé des principes de cet idiome, dans un livre qu'il intitula *Études accadiennes*. Il eut la gracieuseté de me le dédier en des termes dont je ne puis être que reconnaissant, car les recherches qu'il y a faites ne font qu'honorer l'auteur et celui à qui il a eu la bienveillance de les adresser. Il avait *sans arrière-pensée* choisi le nom proposé par Hincks, au point même qu'il ne crut pas nécessaire de se préoccuper de cette appellation d'*accadien*. Cela résulte de la note finale du second fascicule, publié après mon exposé à la Société asiatique, et où j'avais donné les raisons[1] pour lesquelles j'acceptais comme seul nom vrai de l'idiome celui de *sumérien*.

Cette note, empreinte d'une courtoisie mêlée de surprise, doit être reproduite textuellement[2] :

« P. S. Je n'avais pas cru qu'il fût nécessaire d'entrer ici en explication sur le nom d'*accadien*, donné

[1] L'exposition de ces raisons qui forment la base de toute cette discussion est comprise dans une *demi-page*, 18 lignes, auxquelles M. Lenormant a opposé trente-cinq grandes pages in-quarto.

[2] *Lettres assyriologiques* (seconde série), *Études accadiennes*, t. I, 1re partie, par F. Lenormant. Paris, 1873.

à la langue qui fait l'objet de nos recherches, voyant ce nom généralement adopté à la suite de Hincks[1]. Mais M. Oppert vient d'en contester d'une manière absolue l'exactitude, dans son cours au Collége de France[2]. Il veut donner à cet idiome le nom de langue *sumérienne*, soutenant qu'il était propre au peuple de *Soumer* et non à celui d'Accad. Toute opinion de M. Oppert mérite une sérieuse attention et a dans la science un poids considérable. Il n'est donc plus possible, après la contestation qu'il a élevée, de maintenir le nom d'*accadien* sans le justifier. C'est ce que j'essayerai de faire en tête du troisième et dernier fascicule de ce volume[3]. J'y examinerai avec développement cette question du nom à donner à la langue des inventeurs de l'écriture cunéiforme anarienne, j'y discuterai les arguments de M. Oppert, et je m'efforcerai d'y montrer pourquoi je conserve encore l'appellation d'*accadien*, inventée par Hincks et admise par toute l'école anglaise[4]. »

Paris, 26 décembre 1872.

M. F. Lenormant avait donc promis d'examiner

[1] Comment? et les mots *casdo-scythique, casdéen, touranien, chamitique, proto-chaldeen?*

[2] C'est dans la séance de la *Société asiatique* du 8 novembre 1872 que j'avais donne une esquisse de la grammaire sumérienne; mais j'ai employé ce nom dès 1868.

[3] C'est pourtant par là que M. Lenormant aurait dû commencer ses *études accadiennes*.

[4] Cela est complètement inexact, d'ailleurs on ne s'en servait que comme d'un nom, sans vouloir en prouver la justesse : ce qui est bien différent.

la question de l'appellation de l'idiome que j'avais posée pour la première fois, mais sur laquelle il avait cru superflu d'insister. Pour la première fois aussi, il a essayé d'avancer quelques raisons pour soutenir la justesse du nom d'*accadien;* il a exécuté son projet dans des termes qui pourraient me paraître trop flatteurs. Cependant, je ne crois pas qu'il ait ébranlé ou même entamé une seule de mes raisons directes en faveur du nom de *sumérien*, et je ne pense pas que toute son argumentation puisse démontrer qu'il y ait, pour le terme d'*accadien*, même un commencement de preuve.

L'article de M. Lenormant, quoique plein d'urbanité dans la forme, n'en révèle pas moins un certain parti pris que la discussion sur le vrai nom d'une langue si peu connue n'aurait guère comporté. La tendance à écarter, par des négations imprudentes, et par des hypothèses arbitraires, les faits avérés et admis jusque-là par tout le monde, pourrait avoir séduit quelques personnes, moins instruites et moins autorisées que ne l'est sûrement mon savant ami. Je crois donc nécessaire de développer, de mon côté, mes raisons, et d'invoquer comme juge le lecteur impartial et désintéressé.

Je puis dire que je n'aurais aucun intérêt à ne pas accepter le nom d'*accadien*, si l'on était en mesure de m'en démontrer la justesse.

Je ne demande qu'à voir des preuves.

Je dois d'abord rendre à César ce qui est à César; la remarque de Hincks m'a mis sur la voie de la

vérité. En examinant l'hypothèse un peu fantaisiste du savant irlandais, je vis qu'il y avait lieu d'en tirer parti. Seulement, si l'une des deux nations peut être regardée comme inventrice des caractères cunéiformes, ce doit être celle de Sumer et non pas celle d'Accad.

Voici en abrégé les arguments, selon moi irrécusables, en faveur du nom de *sumérien* :

I. Les rois touraniens qui ont créé le titre de roi des Sumers et des Accads ont, dans leurs inscriptions, mis en premier lieu le nom de *Sumer,* ce qu'ils n'auraient pas fait s'ils avaient été des Accadiens.

II. Le mot *Sumer* n'est autre que le nom touranien lui-même du pays de l'Assyrie. Ce nom appartient à une contrée restreinte et fut étendu à tout le pays, comme cela s'est fait pour celui d'*Assur.* Le nom sémitique d'*Assur* a supplanté le nom touranien de *Sumer,* et cela explique la disparition de ce dernier.

III. Les monarques touraniens, écrivant en langue touranienne, expriment le nom de *Sumer* par les caractères KI. EN. GI, ce qui veut dire « pays du maître vrai ». Le nom d'*Accad* est exprimé par un signe très-compliqué, , appartenant à la classe des caractères spéciaux indiquant divers pays.

IV. Les monarques sémitiques de Babylone et de Ninive n'ont pas accepté (chose presque unique dans l'histoire des inscriptions cunéiformes) l'idéo-

gramme composé des trois caractères cités ci-dessus. Les Sémites ont créé un idéogramme nouveau, combiné des trois signes 𒆳 𒅴 𒆪, dont le premier ne signifie que « pays », dont le second désigne « langue », et dont le troisième, signe syllabique, KU, exprime entre autres les idées « d'adoration » et de « vaticination ». Pour les Assyriens, le mot *Sumer* s'identifiait uniquement avec l'idée d'une langue, et spécialement avec celle de la « langue sacrée ». C'est également la seule fois que le nom d'une *langue* sert pour la dénomination d'un peuple. La conclusion forcée de ce qui précède est que, pour les rois touraniens, Sumer était le nom de leur propre peuple, et pour les Assyriens, le sumérien était la langue sacrée.

Voici maintenant des indices indirects qui, comme tous les indices en procédure, ne démontrent quelque chose qu'à la condition de n'être pas isolés :

I. Dans le texte de la Genèse (x, 10), Accad est nommé parmi les quatre villes du pays du Sennaar où la puissance du peuple de Nemrod prit naissance.

Ces quatre villes sont : Babel, Erech, Accad, Chalanné. Nous savons avec certitude que Babel, Erech, Chalanné et Sennaar étaient les expressions sémitiques équivalentes aux noms de *Kaanra, Utki, Sislab* et *Kaldi;* il est donc à supposer que le mot *Accad* est, lui aussi, un terme sémitique équivalent probablement au mot touranien *Urtu*. (Voir *B. M.*

t. II, pl. I, fig. 48.) Cette considération exclurait le touranisme d'*Accad*.

II. Accad est sûrement un terme indiquant un pays plus méridional, attendu que, dans les inscriptions comme dans la Genèse, il fait partie de la Chaldée. La civilisation antique est venue d'un pays du Nord, de la première patrie des inventeurs de l'écriture anarienne.

III. Dans un seul passage, le pays d'*Ararat* (l'Arménie) est exprimé par le signe qui indique généralement Accad. Le nom d'*Ararat*, trouvé dans la Bible, est un nom incontestablement sémitique et seulement employé par les nations de la souche de Sem. Si donc le double emploi du signe peut militer en faveur d'une origine septentrionale d'*Accad*, il pourrait également, et avec la même force, démontrer la provenance méridionale d'*Ararat*. Mais si l'on veut insister sur cette équivalence, elle ne prouverait que l'origine commune d'*Accad* et d'*Ararat*, c'est-à-dire le sémitisme des deux.

IV. Voici maintenant une preuve directe : des textes visés comme « textes accadiens » sont écrits en langue assyrienne.

Les indices viennent encore renforcer les preuves directes, quoique du sémitisme d'Accad il ne s'ensuivrait pas rigoureusement le touranisme de Sumer.

J'insiste d'autant plus sur l'insuffisance d'une pareille démonstration, que justement l'argument principal de M. Lenormant réside dans ses efforts pour prouver le sémitisme de Sumer, d'où indirecte-

ment il veut conclure au touranisme d'Accad. Nous reviendrons, du reste, sur cette question, après avoir soumis au public savant les objections faites contre l'adoption du nom de *Sumérien*.

II.

M. Lenormant veut établir le sémitisme des rois que je prétènds être étrangers à la race de Sem[1]. Si, en effet, on prouve le sémitisme de ces monarques antiques, on aura également démontré celui de Sumer. L'origine ressort de deux éléments, de la *langue* dont se servent les rois, et de leurs noms propres. La langue est touranienne, cela n'est pas contesté; des monarques de race assyrienne se servant d'une langue étrangère à l'exclusion de toute autre, ce serait déjà en soi-même invraisemblable, possible cependant. Mais des personnages portant, presque sans exception, des noms inconnus à leur langue, ce serait un fait pleinement inadmissible. Voyons les noms de ces monarques.

Le premier de tous ces rois est tellement peu assyrien, que, jusqu'ici, on n'a pu trouver la prononciation de son nom; on le nomme *Orcham;* il a pu se nommer *Urbagas*, peut-être même *Rabagas*.

[1] Dans les derniers temps, M. Lenormant a modifie de beaucoup ses vues sur le sémitisme de ces rois : il remplace donc ses opinions par une nouvelle thèse, le sémitisme du *titre* de roi des Sumers et d'Accad. Nous reviendrons sur cet expédient gratuit. Le roi Hammourabi se chargera de la défense de l'antiquité du titre.

Son fils *Sulgi* n'est pas plus heureux que son père, et rappelle, comme lui, les généraux russes du *Don Juan* de lord Byron, qui seraient très-célèbres si l'on pouvait prononcer leurs noms. D'autres se nomment *Mesa-arri-unmé*, *Kamua*, *Kudurmapuk*, *Kudurnâkhunti* (noms sûrement susiens), *Zabum*, *Isbierra*, *Gangunum*, *Simtisilhak*, *Ammedikaga*, *Kurigalzu*, *Nammaspiḫu*, *Ulampuryas*, *Utzirattas*, *Mélisihu*, *Parnaparyas*, *Ulamharbat*, *Mélihali*, *Mélisumu*, *Mélisibarru*, *Nimgiradas*, *Kadarpuryas*, *Kadarkit*, *Nazinihu*, *Naziparyas*, *Sagaraktiyas*. Un seul, *Hammurabi*, dont M. de Longpérier me fit jadis faire au Louvre la connaissance, et qu'il faut continuer de nommer *Hammurabi*[1], a laissé une inscription assyrienne en dehors d'autres textes sumériens. Il existe en même temps une inscription assyrienne portant le nom de *Sulgi*, sur laquelle M. Lenormant a écrit; mais, de l'avis de tous, elle est du temps assyrien, et d'un roi *Sariśkin* ou *Edilkin*, et non pas du roi antique *Śulgi*.

Il reste encore une autre catégorie de noms royaux, que, jusqu'ici, on a lus par les équivalents sémitiques, sans y avoir le moindre droit. Ce sont tous les noms composés de noms divins, qu'on a prononcés à l'*assyrienne*, quoique les autres éléments des noms ne fussent pas *sémitiques*. Ainsi, le nom du dieu *Lune* a été prononcé *Sin*, et on a lu *Irsu-Sin*, *Sin-Sada*, *Zikar-Sin*, et autres. J'ai commis également cette erreur, comme d'autres; mais le nom

[1] Cela est prouvé par la leçon *rabî*, *ra-bi-i*.

que j'avais lu *Zikar-Sin* «serviteur de la lune», se trouve écrit *Riev Aku*, en indiquant par *aku* la prononciation du nom du dieu *Lunus* en sumérien.

L'idéogramme «serviteur», que j'avais cru pouvoir énoncer par le mot assyrien *zikar*, se trouve être *Riev* ou *Riv;* donc ma prononciation, fondée sur l'assyrisme supposé du nom, était erronée. Il en est de même de la plupart des noms royaux dont on n'a pas d'inscription sémitique; le sémitisme d'*Isméd agan* et l'analogie suggérée par moi entre *Ismédagan* et *Ismaël* deviennent incertains, quoique le roi du xxe siècle puisse déjà être Sémite.

C'est surtout le nom prétendu de *Zikar-Sin* qui s'impose à nous d'une manière irrésistible.

M. Smith, dans un petit écrit sur les noms des rois qu'il n'appelle ni sumériens, ni accadiens, mais touraniens, a prouvé que ce roi se nommait, dans sa langue maternelle, *Riem-Akum, Riev-Akum, Eri-Akuv, Eri-Aku;* effectivement le nom du dieu *Aku* se trouve identifié à *Sin* (*B. M.* t. II, pl. XLVIII, l. 48). Le nom royal que nous avons cru lire sémitiquement *Zikar-Sin* se prononce donc, dans sa langue, *Eri-Aku*, qui veut toujours dire *serviteur de Sin*. Ce roi était fils de *Kudurmabug*, habitant d'*Emutbala* (*B. M.* t. I, pl. V, n° 16, l. 10), de la Susiane.

Ce roi se nomme toujours «roi de *Larśa*» (Senkereh), et il fit faire de grandes constructions à *Ur* (Mugheïr). Son père, *Kudurmabug*, se nomme lui-même «habitant de l'Ouest».

Nous sommes heureux de pouvoir accéder à l'im-

portante identification faite par M. F. Lenormant d'*Eri-Aku* avec le nom d'*Arioch* de la Genèse (xiv, 1).

Ce rapprochement, qui a la valeur d'une découverte réelle[1], fixe l'époque de ces *rois* vers les temps d'*Abraham*. Dans le passage de la Bible est mentionnée la fameuse *Confédération de Amraphel* « roi de *Sennaar* », *Arioch* « roi d'*Elassar* », *Kedorlaomer* « roi d'*Elam* » et *Tidal* (Thorgal des Septante) « roi des Peuples ».

M. Lenormant veut identifier *Elassar* avec *Larśa*. Nous ne critiquons pas cette identification. Rien donc ne prouve le sémitisme des noms de l'immense majorité des rois qui se sont appelés rois de Sumer et d'Accad, et non pas rois d'Accad et de Sumer, tout en démontre le contraire.

Nous nous occuperons plus tard de l'objection inadmissible faite par M. Lenormant, tendant à effacer tout simplement le nom de *Sumer* lui-même. Nous l'écarterons par une fin de non-recevoir.

III.

Nous passons au second point, l'identité de Sumer et d'Assur.

La thèse contient l'argument le moins concluant des quatre; il a été néanmoins combattu par M. Lenormant aussi longuement que les autres qui, pour-

[1] Je tiens ce renseignement d'une communication orale de M. Lenormant, qui, néanmoins, dans sa nouvelle publication, appelle le roi *Nit-Akou*. Je tiens essentiellement à restituer sa propriété à chacun, quand-meme on n'a pas de titre pour la faire valoir.

tant, sont bien plus essentiels. Que Sumer ne soit pas Assur, il ne s'ensuit pas de cette négation que Sumer ne soit pas le peuple inventeur des cunéiformes. J'ai seulement, en établissant la vérité de mon opinion, voulu complétement montrer la signification de *Sumer* et la cause de sa disparition.

Bien entendu, Sumer est Assur, comme les Gaules sont la France; la place originaire d'où est parti le nom de *Sumer* n'est pas identique, géographiquement parlant, à la région restreinte d'où s'est propagé le nom d'*Assour.* Le pays de *Sumer* était, dans l'origine, bien plus rapproché d'Accad que ne l'étaient les environs de Ninive. Il appartenait même au royaume de Babylone; de sorte que Sargon put dire de son adversaire Merodach-Baladan « qu'il avait, contre le gré des dieux, exercé pendant douze ans la royauté de Sumer et d'Accad. »

Pour nous, il ne s'agit que de l'identité du pays dans l'acception la plus étendue des noms.

Nous traiterons plus tard de l'identification inadmissible que M. Lenormant voudrait établir entre Sumer et Sennaar; si elle était possible, elle prouverait, chose étrange, le contraire de ce que mon savant ami s'applique à démontrer. Celui-ci se sert d'un texte restitué par moi (*B. M.* II, 46, 1 et suiv.), où un idéogramme [cunéiforme], MAK. ZU, est identifié avec *Sumer,* puisque deux lignes plus bas on lit dans ce syllabaire un idéogramme équivalent à ASSUR. M. Lenormant conclut à ce que les deux noms ne signifient pas la même contrée. Une pareille

conclusion est assurément bien fragile, attendu que le mot *Accad* se trouve également expliqué dans ce document, et n'y exclut pas l'interprétation des termes géographiques de la Babylonie.

Mon savant ami s'est servi dans son intérêt d'un texte que j'avais cité en faveur de mon opinion. Dans les textes finaux que Sardanapale VI place au-dessous des copies faites par son ordre sur d'anciennes inscriptions grammaticales, ce roi parle des vieux commentaires (*talmedi*) des « maîtres d'Assour et d'Accad » (*gabri Assur u Akkad*).

Nous devons insister sur ce passage, allégué par nous en premier lieu pour notre opinion, et qui, chose étrange, forme la seule raison pour laquelle MM. Schrader et Delitzsch ont penché vers l'accadien.

M. Schrader s'est même avancé au point de dire que ce passage prouvait tout (*die alles beweisende Stelle*). Nous démontrerons qu'il ne prouve rien absolument, sinon la complète inanité de toute l'argumentation en faveur du nom d'*accadien.*

On comprendrait, au besoin, qu'on pût se servir comme d'un élément irrécusable d'un texte dont l'interprétation elle-même fût au-dessus de toute contestation; mais tel n'est pas le cas ici.

Voici le texte, tel que nous devons le comprendre (*B. M.* t. II, pl. XXXVI, l. 11 et suiv.) : « Tablette seconde de la série *anta ik-saqu*, conformément aux tablettes antiques et à l'enseignement des maîtres du pays d'Assur et d'Accad. »

Les savants allemands contestent l'explication du mot *gabri*, que je traduis par « maîtres », et dans lequel je vois un mot purement sémitique. Ils l'assimilent à un mot touranien, et ils l'expliquent par le mot *rival*. Le sens qu'ils donnent à la phrase si simple est assez bizarre : « les tables rivales d'Assyrie et d'Accad ». Cela voudrait dire, selon eux, les *tables parallèles* ou *en regard*. Donc, disent-ils, le sens équivaut à ce que nous nommerions un *Dictionnaire assyrien-accadien*.

Puisque la seconde colonne est assyrienne, la première doit être « accadienne », et le nom de l'autre langue doit être *accadien*.

Rien n'est aussi fragile que cette déduction *omniprobante* de MM. Schrader et Delitzsch.

Nous n'en remercions pas moins nos collaborateurs de leur déclaration. La conséquence logique en est que les arguments de M. Lenormant ne leur paraissent pas concluants.

Puisque c'est là toute la preuve, elle est nulle par les raisons suivantes :

1° Les mots *gabri Babilu* « les maîtres de Babylone » se trouvent à la fin des tables à une colonne où il n'y a pas de texte en regard. On le lit ainsi *B. M.* t. III, 64, 32. Ici le sens de « rivaux » ne peut trouver place.

Le même terme se rencontre dans un texte astrologique unilingue où il est dit « que la prédiction astrologique a été faite selon les renseignements *des maîtres de Babylone*, telle qu'elle a été écrite et extraite

des tables de Nabuzuqupyukin, fils de Mardukmubasa, chef des scribes, et descendant de *Gabbi-ilanessis*, chef des scribes de la ville de Calach. »

Où est ici la « rivalité », lisez la juxtaposition en regard ?

2° On lit, au-dessous des inscriptions bilingues à deux colonnes, en sumérien et en assyrien, *gabri Assur* « maîtres de l'Assyrie », sans indication d'un autre pays. (*B. M.* t. II, pl. X, l. 20.)

3° On lit, au-dessous des colonnes astrologiques unilingues et bilingues, *gabri Assur Sumer u Akkad*, ou bien *gabri Sumer u Akkad.*

Il est donc complétement impossible de tirer un seul argument du passage que nous avons cité le premier. Encore ne faut-il pas oublier que, dans aucun exemple, il ne s'agit d'une *langue* d'*Assur* ou d'*Accad*. Puis, si c'était un *Dictionnaire assyrien-accadien*, le prétendu accadien devrait se trouver en second lieu, tandis qu'il occupe dans les documents la première colonne.

N'oublions pas de dire que la traduction de MM. Delitzsch et Schrader même pèche par la base. Le mot n'est nullement touranien; *gabri* n'est pas à lire *maḫiri*, mais provient d'un nom assyrien et sémitique *gabru*, dont l'existence est parfaitement constatée par les syllabaires (*B. M.* II, 1, 131). Donc, sur ce point encore, la preuve des savants allemands est plus qu'imparfaite.

L'argument si puissant, au dire de ces érudits, se trouve donc mis à néant d'une façon radicale.

Toute la conséquence que nous pouvons tirer du passage discuté, c'est la substitution d'*Assur* à *Sumer*.

La phrase « les maîtres d'Assyrie et d'Accad » se trouve remplacée par « maîtres de Sumer et d'Accad ». Quand on lit « les maîtres d'Assyrie, de Sumer et d'Accad », cela ne désigne absolument que « les maîtres d'Assyrie », c'est-à-dire de « *Sumer* et d'*Accad* ». Sans cela le remplacement qu'on observe ailleurs de *Sumer* par *Assur* n'aurait pas de sens, à moins d'admettre que les deux termes, indiquant solidairement la Chaldée, sont opposés à l'Assyrie.

L'objection de M. Schrader, que *gabri* n'a jamais le sens de « maîtres », est tout aussi vulnérable. Nous répondrons que ce mot, par contre, l'a toujours; il se trouve dans les mots de Sargon : « le roi qui, dans les batailles et les combats, n'avait pas de maîtres. » Donc, ce point encore ne prête pas à la contestation.

Nous reviendrons sur un autre fait bien autrement grave. Une seule fois nous avons une souscription où on lit : « Selon le texte du pays d'Accad. » Eh bien, l'unique texte qui porte cette remarque et qui se trouve au Louvre, est écrit en *langue assyrienne*.

Passons à une autre série de faits.

L'idéogramme MAK. ZU, veut sûrement dire *Sumer;* il signifie « réceptacle de la science ». Un autre groupe, LIB. ZU, « cœur » ou « centre de la science », désigne sûre-

ment *Assur* (Norris, *Dict.* t. II, p. 535). Ces deux signes MAK et LIB sont très-rapprochés pour le sens. Le sens des deux idéogrammes est on ne peut plus voisin, de sorte qu'on peut sans témérité les regarder comme exprimant la même idée. On sait, d'ailleurs, que souvent des idéogrammes nombreux et ressemblants dans leurs éléments servent pour exprimer la même notion géographique ou mythologique; tous les syllabaires assyriens fourmillent de faits pareils. LIB. ZU et MAK. ZU signifient la même chose et désignent la ville de *Šumer* ou d'*Assur*, aujourd'hui *Kala Cherghât.* Je ne m'oppose pas à l'identification de Sumer avec le *Somera* d'Ammien Marcellin proposée par M. Lenormant, à moins que ce ne soit un nom arabe, signifiant «la petite brune» comme il y a *ḥomeirā, ṣofeirā, ḥoḍeirā* «la petite rouge, jaune, verte». Un nom analogue existe encore aujourd'hui dans les environs des ruines indiquées. De ce côté donc, quant au nom de *Somera*, rien n'infirme l'identité de *Sumer* et d'*Assur.* Mais cette donnée n'est pas la seule qui milite en faveur de notre identification. Le même document qui identifie LIB. ZU et ASSUR établit l'équivalence de ce dernier avec les groupes [illegible]. PAL. BAT. KI «pays du vieil empire»[1]. Mais ce pays du vieil empire et qui signifie l'Assyrie, *sans qu'une seule fois ce nom lui soit substitué* dans les inscriptions, est surtout ratta-

[1] C'est l'idéogramme que nous avons mal traduit par Baalbek.

ché au souvenir des vieilles institutions sacrées du royaume.

Le roi Sargon dit dans ses titres qu'il jugeait selon les lois du « pays du vieil empire », lesquelles lois, tombées en désuétude, avaient été remises en vigueur par lui. La même mention de ce pays est faite par l'arrière-petit-fils de Sargon, Sardanapale VI (*Assurbanhabal*), qui se vante également, dans un curieux baril [1], de maintenir les lois de *Palbat*. Mais jamais, dans aucun des passages, le nom de l'Assyrie n'est écrit en remplacement de cette désignation, quoique nous ayons une quarantaine d'exemplaires au moins du texte de Sargon. La glose qui identifie le pays du vieil empire avec l'Assyrie est précieuse, en ce qu'elle fournit une équivalence de sens, mais elle ne donne pas le nom du pays en question. Géographiquement, la contrée est bien celle qui devait s'appeler plus tard l'*Assyrie*, et néanmoins, dans ces textes, on ne prononçait pas *Assur*. Dans le cas contraire et dans l'hypothèse qu'on employait le nom sémitique de la contrée, comment expliquer le fait que jamais, pas une fois sur soixante au moins, on n'écrit le nom de l'Assyrie? Et quel est le nom qui puisse se substituer à ce nom célèbre? Évidemment l'appellation seule qui, dans un autre cas, le remplace, c'est-à-dire *Sumer*.

Quand donc les rois s'intitulent *kaṣir kidinnut Palbatki u Harran*, il faut traduire « appliquant les

[1] De la collection de M. De Clercq.

lois de *Sumer* et de la ville de Harran ». Il est dit que ces lois avaient été altérées dans ce laps de temps; en traduisant les « lois d'Assyrie », on ne voit pas pourquoi ces lois d'une application forcément non interrompue seraient tombées en désuétude.

D'autre part, si ce sont les coutumes de *Sumer* qui auraient eu ce sort, on conçoit à merveille l'oubli des usages antiques appartenant au pays d'Assur dans le sens géographique, mais provenant en réalité d'une origine non sémitique.

L'identité de *Lib zu* et de *Mak zu* est encore rendue plus plausible par des considérations tirées de la mythologie assyrienne.

Une liste de divinités donne à *Makzu* le nom du dieu *Malik* (*B. M.* t. II, pl. LVII, l. 11 et suiv.).

Il est question de l'épouse du dieu de *Lib zu* (Assur), qui est justement ce dieu *Malik*.

Il paraît que ce dieu, comparable surtout au *Moloch* des Phéniciens, est une autre forme du *dieu solaire*. *Malik*[1] est nommé « roi des hommes », et le mot assyrien est écrit par l'idéogramme AN. A. A, ce que nous avons prouvé être le représentant idéographique du mot sémitique *Malik*. Le dieu est nommé « dieu grand » ou « le dieu grand ».

Une vénération particulière s'attachait à cette divinité, que nous voyons deux fois sous les règnes de *Samas-Ben* et de *Bennirar*, à vingt-neuf ans de distance, transportée à la ville de *Déri*. Cet événe-

[1] J'ai exposé les preuves de mon assertion dans ma *Chronologie biblique*.

ment parut si important qu'il est noté dans les tables des *éponymes*, comme un fait remarquable.

Une autre glose, tirée d'une liste de divinités tutélaires de localités désignées, appelle le dieu *Malik* (écrit phonétiquement) « roi de la ville de *Mak zu* ou de *Sumer* » (*B. M.* t. II, pl. LX, l. 20).

Cette ville honore encore le dieu *Lagamal*, appellation non sémitique. Les Susiens ont un dieu *Lagamar;* s'il y a identité, on devra admettre une influence sumérienne sur Elam.

Le fait est que, dans les textes autres que mythologiques, on trouve bien souvent *Lib zu*, mais rarement *Mak zu*. La raison de l'emploi si fréquent de l'un et de l'omission de l'autre est précisément la substitution du nom sémitique au nom touranien. Les troubles à *Assur* (Lib zu), cités dans les *Tablettes éponymiques*, ont pour conséquence la chute de la grande dynastie.

Dans une tablette où il est question de la fille d'un des derniers rois d'Assyrie, nommé *Séruya-edirat*, on cite une lettre de la princesse à une femme d'Assur « ville de la Reine » (*B. M.* t. III, pl. XVI, n° 2).

Bien d'autres passages peuvent être cités pour prouver l'emploi de cet idéogramme; on lit rarement, que nous sachions, le nom équivalent à *Sumer*.

Nous avons insisté sur ces points pour montrer la raison de la disparition du nom de *Sumer*, remplacé plus tard, au point de vue géographique, par le nom d'*Assur*. C'était l'appellation de la région *nord*

de la Mésopotamie, avant l'arrivée des *Assyriens sémites* venant du midi, de la terre d'*Accad*, sans qu'elle corresponde toutefois à la délimitation de l'Assyrie des temps plus récents.

Nous le répétons, cette partie de la démonstration est de toutes celle qui intéresse le moins le fond de la question; elle se relie néanmoins à toute cette suite d'argumentations qui prouve la justesse du mot *sumérien* appliqué à la langue des inventeurs des inscriptions cunéiformes.

IV.

Le troisième point, à savoir l'équivalence de KI. EN. GI «pays du vrai maître» avec le nom de *Sumer*, ne saurait même être contesté. Il n'est pas non plus douteux que cette substitution ne se trouve dans les seuls textes touraniens. Voilà donc une autre preuve établie. Si ces rois *touraniens* avaient été des *Accadiens*, ç'aurait dû être le nom d'*Accad*, mis en premier lieu, qui eût remplacé le groupe en question.

Mais il y a un autre point qui parle encore pour la préférence à donner au nom de *Sumer*. Dans un syllabaire (publié *B. M.* II, 39, 9), on lit, parmi les équivalents touraniens du mot *mātu* «pays», le mot *Ki-in-gi*, et nous avons là encore une preuve que l'idéogramme signifiant *Sumer* avait le sens de «pays» par excellence.

Nous discuterons plus loin les raisons données par M. Lenormant pour écarter ce point.

V.

Le quatrième point est le plus décisif de tous. Botta, dans son grand ouvrage, ainsi que M. de Saulcy, dans les notes manuscrites qu'il m'a communiquées, ont déjà relevé, il y a près de trente ans, la substitution du mot *Sumiri, Sumirri, Sumeri, Sumerri*, au groupe 𒅴 𒆪, dont la première lettre exprime « langue » et la seconde a la valeur syllabique de KU. C'est en pure perte que M. Lenormant voudrait attaquer notre explication de « langue de l'adoration » ou de « langue de vaticination ».

Quant au signe idéographique mentionné, il n'exprime absolument que l'idée de la langue; il s'est trouvé parmi les mots, assez fréquents du reste, des inscriptions trilingues dont la lecture a démontré le sémitisme de la langue *assyrienne*. C'est également M. de Saulcy qui, dans son mémoire autographié sur les *Traductions assyriennes des rois achéménides*, a remarqué la substitution à ce caractère du mot *lisan*. Le roi perse se nomme « roi des pays où se parlent toutes les langues », ou « se parlent beaucoup de langues ». Les termes de la langue perse *viçpazanānām* ou *paruzanānām*[1] proviennent de *zana*, de la racine perse *zā* ou *zuvā*, zend *zbē*, sanscrit *hvē*

[1] L'explication première de ces mots perses qui, interprétés *viçpazanānām* et *paruzanānām*, par le contre-sens « où vivent beaucoup d'hommes » a déjà été rectifiée, il y a quinze ans, dans mon *Expédition en Mésopotamie*, t. II, p. 137. Depuis ce temps-là, tous les interprètes traduisent par le latin *multilinguium*.

« parler ». Le persan *zebān* vient de *zuvana*, subsistant à côté de *zana*, comme *asp* « cheval » vient de *açpa*, raccourci dans les textes en *aça;* ainsi se trouvent, dans les textes perses, *viçpa*, à côté de *viça* « tout », *usa* pour *ustra* « chameau », persan *šutur*. Dans sa critique sur le déchiffrement des inscriptions assyriennes, M. Renan, qu'on ne saurait taxer d'un excès de crédulité, a accepté le déchiffrement de ce mot. Depuis quinze ans, ce mot *lisan* a été retrouvé bien des fois et toujours avec cette même signification de « langue », dans les deux sens connus dans tous les idiomes[1]. J'aurais l'air de vouloir tuer une mouche avec une massue, si je mettais au défi qui que ce soit de me montrer un seul passage où ce mot ne se prononce pas *lisan* et ne signifie pas « langue ».

Et, bien entendu, jamais cette idée de « langue » ne se confond avec celle de nation, et jamais le peuple n'est qualifié ainsi parce qu'il se distinguait par son idiome. L'idéogramme dans le mot *Sumer* n'est employé que parce que, chez les Assyriens, le mot *Sumer* ne pouvait plus s'identifier qu'avec l'idée d'une langue. Le peuple qui parlait jadis cette langue s'appelait plus tard le peuple *assyrien;* le pays se glorifiait de son appellation d'Assyrie, et Sumer était relégué dans les souvenirs anté-sémitiques.

Le premier signe de l'idéogramme remplaçant le nom de *Sumer* a-t-il, oui ou non, le sens de « langue » ?

[1] En sumérien, la « langue » s'appelait « *ēmē* ».

Le second signe a-t-il, oui ou non, l'acception « d'adoration »?

Je pose ces simples questions, et je crois qu'on y répondra affirmativement. D'ailleurs, malgré la mauvaise grâce avec laquelle M. Lenormant accueille cette explication, il convient « qu'elle est fort admissible ». Il a pourtant tort de croire que ce soit une acception « fort rare » : elle est fréquente; mais l'essentiel est l'aveu de mon honorable contradicteur.

Mon savant ami n'a pas pu détruire cette argumentation; mais il s'est attaqué à la seconde lettre KU. Il est parfaitement vrai que cette lettre signifie encore autre chose que « adoration » et « prophétie ». On n'a pas même pensé à toutes les significations que comporte cette lettre : comme verbe, elle signifie « être assis, attendre, avoir confiance, adorer », elle a le sens de « prophétiser »; comme substantif « arme, vêtement »; précédé du signe de matière, ce même idéogramme veut également dire « bois d'ébène ». J'en passe et des meilleurs[1].

La difficulté que soulève ici M. Lenormant n'est vraiment pas sérieuse; lui ferai-je une querelle, s'il

[1] Il est très-probable que toute la liste de douze mots qui se trouve *B. M.* II, 4, 722 et suiv. est applicable à KU (à moins que ce ne soit à KIT). Il y manque les deux premières colonnes, de sorte que tout le texte était :

[*kītu*. KU. *k*]*ītur*. les divers mots

La suite du syllabaire est :

[*igu*. SI. *i*]*gū*. les divers mots

ne traduit pas « je vainquis, par ma confiance puissante » au lieu de « par mes armes puissantes », ou s'il ne fait pas dire au roi « qu'il marchait dans le bois d'ébène des grands dieux? » Où se trouve-t-elle donc cette page d'assyrien qui n'ouvre pas le champ à de pareils contre-sens? On choisit nécessairement parmi les valeurs existantes celles qui, seules, sont possibles dans l'espèce; c'est à cette condition que tout le monde, y compris mon honorable collaborateur, peut faire la traduction d'un texte assyrien.

Mais, dans notre cas, qu'aurait-il gagné si *Samer* signifiait « langue des gens assis », ou « langue des armes », ou « langue du bois d'ébène »? Pour l'Assyrien, *Samer* serait *toujours une langue étrangère*, quelle qu'en fût la nature; l'interprétation de l'épithète n'aurait pas modifié le résultat de notre argumentation.

Rien, cependant, n'est plus facile à prouver que les deux acceptions « d'adoration » et de « prophétie ». Le terme *tuklat* veut dire « adoration » : פלח, *palaḥ*, également. Cette racine veut dire *colere* dans les deux acceptions (d'où le mot arabe *Fellah* « cultivateur »). La lettre KU est encore prononcée אשפת, *assapat* « prophétie » (*B. M.* II, pl. 15, l. 5). J'ai traduit, il y a longtemps, le mot BIT . KU . A., dans la grande inscription de Nabuchodonosor, par « temple des oracles », et, certes, nullement pour le besoin de la cause, car alors je ne pensais pas au nom de *sumérien*. Rien, absolument rien, ne s'oppose à la traduction de l'idéogramme par « langue sacrée »,

et tout, dans toute l'étendue du mot, s'accorde à la faire accepter.

M. Lenormant n'est pas d'un avis contraire.

Le mot *Samer* équivaut donc, pour les Assyriens, à l'idée de langue sacrée.

Après ce développement, on pourrait encore nous poser une dernière question. La langue sacrée pourrait-elle être l'idiome sémitique de l'assyrien? Les habitants de Babylone et de Ninive ont-ils pu donner le nom de *samérien* au langage des Sennachérib et de Nabuchodonosor, langage dans lequel ils firent certainement des prières?

La réponse à cette question est *non!*

Cette solution négative s'impose à nous impérieusement par la considération, très-importante sous tous les rapports, que les Sémites seuls emploient la substitution à *Samer* de l'épithète de « langue sacrée », tandis que, pour les Touraniens antérieurs à ceux-ci, le même vocable de *Sumer* n'est qu'un équivalent de la notion de leur propre « pays ». Si les Touraniens avaient fait usage du même groupe idéographique que les Assyriens, il aurait pu y avoir incertitude; mais précisément cela n'a pas eu lieu, et, pour les Assyriens sémitiques seuls, *Samer* est la « langue sacrée ».

D'ailleurs, en adoptant la méthode qu'on appelle, en mathématiques, la démonstration *apagogique* ou preuve *ad absurdum*, admettons pour un instant que cette langue soit l'assyrien. Nous aurions donc une formule ainsi conçue : « roi d'Assyrie, roi du pays

où l'on parle l'assyrien et d'Accad». Une pareille formule est-elle possible, surtout si l'on considère qu'il était parfaitement naturel de parler assyrien en Assyrie, et qu'il était puéril d'insister dans toutes les inscriptions sur un fait qui n'avait rien d'étonnant?

VI.

Toute personne qui, sans un intérêt quelconque, sans parti pris facilement explicable, sans avoir besoin de défendre le titre choisi pour un livre, pèsera les raisons que nous avons données au sujet de l'équivalence de *Ki-en-gi*, d'une part, et de *Sumer* de l'autre, ne saurait se refuser à accéder à la force de notre argumentation.

M. Lenormant a parfaitement pressenti la valeur de toute la déduction; il a donc cherché à la détruire. Nous soumettons au public ses objections, qui nous semblent être particulièrement malheureuses.

Selon lui, le groupe que, jusque-là, tout le monde, et lui-même, a traduit dans les textes touraniens «roi de *Sumer* et d'*Accad*», ne signifierait absolument que «roi du pays d'Accad». Il est clair que, s'il parvenait à éliminer de la qualification des rois touraniens le mot *Sumer*, il aurait déjà à moitié prouvé la justesse de son mot *accadien*.

Le pourra-t-il? Le lecteur jugera.

Pourquoi M. Lenormant substitue-t-il au nom de *Sumer* le mot *pays*?

Justement à cause de la glose qui identifie le

terme *ki-in-gi* au mot *mātu* « pays ». La conclusion la plus naturelle à tirer de ce renseignement est que le mot *ki-in-gi*, qui, d'ailleurs, ne s'emploie jamais pour indiquer un pays quelconque, signifie le pays par excellence, c'est-à-dire « l'Assyrie », qui s'exprime souvent par le mot *mat* « pays » seul.

Ne chicanons pas sur la différence entre *ki-in-gi* et *ki-en-gi*, dont la non-identité renverserait de suite le système de M. Lenormant; elle n'est pas prouvée, et M. Ménant, par exemple, insiste sur ce fait. Admettons pourtant l'identité des deux termes comme étant au-dessus de toute contestation.

La glose ne dit et ne prouve absolument que l'identité d'*Assur* et de *Sumer*, qui, pour les Assyriens, est le « pays ».

Quant à l'élimination de *Sumer*, elle est détruite par les considérations suivantes :

Premièrement : un roi antique nous a laissé des inscriptions dans les deux langues. C'est le roi connu sous le nom de *Hammurabi*, fils d'*Ummubanit*. Il s'exprime ainsi [1] dans le texte sémitique :

« Hammourabi, roi puissant, roi de Babylone, le roi qui gouverne les quatre régions, qui attaque les ennemis de Merodach, le pasteur qui réjouit le cœur de ce dieu, moi.

[1] M. Smith, dans son *Early History of Babylonia*, a fait une omission en disant que cette inscription avait été traduite par MM. Ménant et Fox Talbot. J'ai restitué le texte mutile; M. Ménant a fait sa traduction sur ma restitution. Mes deux traductions de 1863 et de 1865 se trouvent dans mon *Expédition en Mésopotamie*, t. I, p. 267 et 341, et dans mon *Histoire*, etc p. 37

« Nous disons : Les dieux Ben et Bel-El m'ont donné les peuples des Sumers et des Accads pour régner sur eux; ils ont rempli ma main des tributs de ces nations. »

Dans ce texte, le nom de *Samer* est écrit en caractères *phonétiques;* il se rencontre encore deux fois suivi d'*Accad* dans le cours du texte.

Voici maintenant la traduction d'un texte touranien provenant du même roi. Le mot que je traduis par *Samer* y est exprimé par l'idéogramme *ki-en-gi*[1].

[1] *Histoire des empires de Chaldée et d'Assyrie d'après les monuments*, depuis l'établissement définitif des Sémites en Mésopotamie (2000 ans avant J. C.) jusqu'aux Séleucides (150 ans avant J. C.).

Ma traduction de 1865 est antérieure à celles de M. Smith (1872) et de M. Lenormant (1874); je ne l'ai modifiée que dans peu d'endroits.

Voici la traduction de M. Smith (*Transact. of the Society of biblical archæology*, t. I, p. 60) :

« To Nana of Zarilab, mistress of worship, glory of heaven and earth, his lady, Ḫammurabi, proclaimed by Anu and Bel, blessed by Samas, the joy of the heart of Maruduk, delight of the heart of Nana, the powerful king, king of Babylon, KING OF SUMIR AND AKKAD, king of the four races, king of regions which the great gods in his hands have placed.

« When Nana the people of SUMIR AND AKKAD to his dominion gave, his enemies into his hands she delivered.

« To Nana, his delight, in Zarilab, the city of her royalty, her delightful house she built. »

Voici maintenant la traduction de M. Lenormant (*Études accadiennes*, t. IV, p. 359) :

« A la déesse (Nana) de Zariun, dame de l'immensité qui fait briller le ciel et la terre, sa souveraine, Khammouragas, proclamé par Anou et Bel-Dagan, favorisé par le soleil, qui réjouit le cœur de Mardouk, qui exalte le cœur de la déesse (Nana), roi puissant, roi

«A Mylitta de Zari, la souveraine de l'eau, du feu, de la terre, de l'air(?), la déesse du firmament, sa souveraine :

«Hammourabi, ami d'Anou, de Bel-El, favori du soleil, le pasteur qui réjouit le cœur de Mérodach, qui atteste la faveur immuable de Mylitta, le roi puissant, roi de Babylone, roi des Sumers et des Accads, roi des quatre régions, roi de tous les pays. Les grands dieux les ont confiés à sa main.

«La volonté de Mylitta a fait établir au roi le culte de la déesse chez les hommes des Sumers et des Accads pour qu'ils le servent; elle lui a donné l'empire sur eux, elle a rempli sa main de leurs tributs.

«A Mylitta, qui soutient la puissance de Zari, ville sacrée, à la souveraine d'Akani, j'ai construit

de Babylone, ROI DE LA CONTRÉE D'ACCAD, roi sur les quatre régions (*sic*), roi des contrées que les dieux très-grands ont remises à sa main, adorateur de la déesse (Nana), serviteur qui appartient à son peuple. (*Pensée bien moderne!*)

«LES CONTRÉES D'ACCAD (*pourquoi le pluriel?*) ont été remises à sa seigneurie. En lui donnant la gloire, elle (la déesse) a placé la primauté dans sa main.

«A la déesse (Nana), [mon] exaltatrice, j'ai construit dans Zarioun, la ville de sa domination sublime, le temple (appelé) la vie du pays, le temple qui est le lien de son exaltation.»

M. Lenormant a évidemment mal divisé les phrases : il a voulu éviter de parler «du culte des hommes de Sumer et d'Accad (*sium ungani Ki-en-gi. Urṭū*), locution si commune. «Les hommes DE LA CONTRÉE D'ACCAD» lui paraissait, et avec raison, une peu heureuse traduction. M. Smith qui, lui, n'avait aucune préoccupation pour défendre le titre de son livre, a bien mieux rendu le sens du texte. M. Smith, en effet, n'avait pas d'intérêt à éliminer les Sumers des documents qu'il appelle touraniens.

le temple de l'âme du monde, le temple du soutien de sa puissance. »

On peut assurer que rien n'est aussi naturel que la lecture de *Sumer*, appliquée à l'idéogramme *ki-en-gi*. Ajoutons qu'elle n'a jamais été contestée par qui que ce soit, jusqu'au moment où M. Lenormant a cru nécessaire de *défendre* le nom d'*accadien*.

Il est obligé de substituer partout, à l'expression de *Sumer* et d'*Accad*, celle de la « contrée d'*Accad* ». Cela est-il admissible? Personne ne le pensera.

Deuxièmement : l'objection de M. Lenormant aboutit à un contre-sens, quand on examine les lettres du texte.

Voici l'original :

... KI - EN - GI - KI AKKAD.

rex terræ domini veri, terræ Accad.

On voit que l'expression de « terre » ou de « contrée » se rapportant à *Accad* est déjà fournie par le mot « terre » *ki*, qui précède le nom du pays d'Accad. Des centaines d'exemples prouveront que cette manière de rendre l'idée aurait été pleinement suffisante. Puisqu'il se trouve avant *Accad* un autre idéogramme, composé de deux ou trois lettres et commençant par le même signe de « terre », il serait illogique d'y chercher une expression équivalente à une acception déjà représentée d'une manière complète. Les trois lettres ne désignent donc

que le *nom* d'un autre pays, gouverné par le même monarque. Par les textes sémitiques du même roi, nous reconnaissons que ce pays est *Sumer.*

Cela devient plus évident encore par le texte géographique dont nous parlerons plus loin. On y trouve un troisième *ki* après *Akkad :* donc *ki. en. gi. ki* est bien le nom d'un pays.

En effet, la qualification de roi de « *Sumer* et d'*Accad* » ne pourra être écartée sans que l'on tombe dans un dilemme embarrassant. Pourquoi le monarque touranien changerait-il le titre pour ses lecteurs sémites seuls? En admettant même, par impossible, que l'élimination du mot *Sumer* ne fût pas contraire à la grammaire et au bon sens, si *Sumer* était un mot sémite, pourquoi les rois sémitiques ont-ils complétement perdu le souvenir de ce mot, qu'ils ne mentionnent jamais, excepté dans un titre où *Sumer* est l'équivalent d'une langue? Souvenons-nous que ces rois sémitiques ont toujours conservé les termes touraniens désignant la royauté, et qu'ils n'ont même pas exclu une expression aryenne, celle de *patiśi.* L'objection par laquelle M. Lenormant a tenté d'écarter les faits réels est ainsi annulée.

Partout maintenant dans ses traductions, et contrairement à son ancienne habitude, M. Lenormant élimine le mot *Sumer.* Malheureusement pour notre savant contradicteur, le roi Hammourabi n'est pas d'accord avec lui; ce monarque prétend être « roi des Sumers et des Accads », là où M. Lenormant ne veut l'intituler que « roi du pays d'Accad ».

Qui suivrons-nous donc, le savant professeur d'archéologie, ou « le roi des Sumers et des Accads » ?

Assurément le dernier. Si nous n'admettons pas cette autorité, qui nous dit que le second nom doit être « Accad » ? Sur quoi se base donc alors le tronçon de traduction de M. Lenormant « roi du pays d'Accad » ? Ce nom d'*Accad* sera tout aussi incertain, et la dénomination d'*accadien* disparaîtra par l'argumentation même qui devait prouver son existence.

Si l'un n'est pas Sumer, pourquoi l'autre serait-il Accad ?

Dans ces cas, nous repousserions le nom d'*accadien*, et nous proposerions, avec une autorité tout à fait suffisante, ceux d'*urtuyen* ou d'*araratois.*

Disons-le franchement : cette façon d'argumenter fera, sur tout homme impartial, l'impression même que ressentirent jadis les juges du malheureux Lesurques quand ils s'aperçurent que, dans sa preuve d'*alibi,* un chiffre avait été gratté par un imprudent ami, et qu'une date s'était substituée à une autre. Nous ne parlons bien entendu que de cette impression qui, à tort ou à raison, s'impose à autrui lorsque, pour défendre une cause bonne ou mauvaise, on se sert de moyens mal choisis.

VII.

L'équivalence de KI. EN. GI et de *Sumer* a été, comme nous l'avons dit, acceptée par tout le monde. M. Smith, dans tout son travail sur l'*Histoire primitive* de la Babylonie, l'admet, comme l'ont fait

Rawlinson et Hincks. Partout, ces savants traduisent, comme nous le faisons, par « de Sumer et d'Accad ». M. Lenormant, qui autrefois l'adoptait comme tout le monde, a seul cru devoir, pour les besoins de sa cause, changer, sans preuve, son ancienne manière de rendre les textes. C'est donc contre lui-même qu'il aurait dû prouver sa thèse un peu téméraire que *dans les anciennes inscriptions il n'est jamais question de Sumer.*

Pour compléter sa démonstration, il croit nécessaire d'énoncer que les *Sumers* sont des hommes à « tête noire ». L'existence du passage sur lequel il se fonde nous paraît douteuse. Il est curieux de constater où notre savant ami cherche quelquefois ses preuves dans cette activité remarquable avec laquelle il publie ses savants travaux.

Nous pourrions lui demander comment des hommes à tête noire peuvent être des Assyriens; mais nous n'éprouvons nullement le besoin d'insister sur un point étranger à la question en général.

Le lecteur jugera si la thèse de M. Lenormant ne sombrera pas complétement.

Dans le travail cité ci-dessus, M. Smith a donné (p. 86-88) une liste de soixante-treize signes géographiques; cette liste, quoique ancienne, date déjà des temps sémitiques, car, en plusieurs cas, elle fournit les noms sémitiques, et non pas les idéogrammes qui les représentent. Quelquefois les mêmes termes se trouvent répétés deux ou trois fois, ce qui tend évidemment à prouver qu'il y

avait souvent des homonymes; on en rencontre quatorze sur les soixante-treize noms. Les villes ne sont pas rangées géographiquement, et même quelques expressions citées à distance les unes des autres pourraient être deux idéogrammes désignant la même localité.

Les noms sont transcrits dans l'article de M. Smith. M. Lenormant les a reproduits en assyrien, et l'on pouvait croire qu'il avait eu l'inscription sous les yeux. Je n'ai pas vu l'original, mais il me paraît que M. Lenormant ne l'a pas non plus consulté. Nous mettons en regard les textes donnés par les deux savants.

Transcription de M. Smith	Original donné par M. Lenormant, transcrit par M. Oppert
69. Ir sa ki.	Er sa ki.
70. Ir sa ka-*me* ki.	Er sa ka-*mi* ki.
71. Ir sa Ur ki.	Er sa Akkad ki.
72. Ir sa ki-in-gi ki Ur ki.	Er sa ki-en-gi ki Akkad ki..
(Manque).	Er nim ki.
73. Ir sa ki-pal ki.	Er ki-pal ki.

Traduction de M. Smith.	Traduction de M. Lenormant.
69. Villes de la terre.	Villes de la terre.
70. Villes de Sumer.	Villes de Sumer.
71. Villes d'Accad.	Villes d'Accad.
72. Villes de Sumer et d'Accad.	Villes de la contrée d'Accad.
	Villes d'Elam.
73. Villes de l'étranger.	Villes de l'étranger.

Pourquoi le pluriel : « les villes » ? Mais n'insistons pas.

Voici maintenant ce qui se sera passé. M. Smith,

qui, p. 29, cite comme «seules expressions» de Sumer *Lisan.* KU et KI. EN. GI, a rendu par *ka-me* le signe [cuneiform], qui en effet est un KA avec un ME inscrit. M. Lenormant a lu à tort, au lieu de *ka-me*, les *deux* signes *ka-mi*, [cuneiform] [cuneiform] «bouche noire» selon lui, sans même faire attention à la différence entre [cuneiform] *me* et [cuneiform] *mi.* M. Smith, néanmoins, avait écrit *me* et non *mi.*

Nous sommes donc autorisé, jusqu'à preuve du contraire, à admettre que le *ka-mi-ki* de M. Lenormant *n'existe pas*, et que le texte porte *Lisan-ku*, et pas même *Lisan-ki.*

Quoi qu'il en soit, de deux choses l'une : ou il se trouve l'idéogramme de Sumer, et la traduction de M. Lenormant croule par sa base: ou il se trouve *ka-mi-ki*, et alors comment MM. Smith et Lenormant en prouvent-ils l'identité avec Sumer?

Mais ce qui est plus important encore, c'est la leçon constatée par la transcription de M. Lenormant, et qui n'a pas été remarquée par lui :

KI. EN. GI.	KI.	AKKAD.	KI.
Sumer	terra	Akkad	terra.

Pour l'auteur de ce texte, le KI. EN. GI. est un pays, et l'Accad un autre. Le *ki. en. gi.* porte *après* lui la mention de KI, de *pays;* c'est donc un nom propre comme les autres soixante-treize noms, qui se terminent tous par cette syllabe finale.

M. Lenormant aurait donc dû traduire :

Ville *de la contrée du pays d'Accad.*

Et pourquoi les *villes d'Accad* sont-elles suivies des *villes de la contrée d'Accad ?*

Nous espérons que maintenant la démonstration sera complète.

VIII.

Nous croyons avoir démontré par des preuves directes que la langue *touranienne* est la langue *sumérienne*. Il ne résulterait pas de cela que l'*accadien* fût l'idiome des Sémites; mais nous avons encore ici une démonstration immédiate et non pas un indice conduisant à des conclusions incertaines.

Voici cette démonstration :

Dans un texte *ninivite* du Musée du Louvre, écrit en langue assyrienne, il se trouve une souscription où le roi Sardanapale dit qu'il a fait copier cette tablette « selon la teneur des textes du pays d'Accad » (SA KA. IṢ LI S'I HU UM). Cela paraîtra décisif pour l'autre côté de la question; c'est une preuve directe que l'accadien est la langue sémitique des Assyriens.

Bien des indices s'ajoutent à cette preuve directe. Nous en avons déjà cité. En voilà un autre qui ne manque pas de gravité. Dans les textes astrologiques, il se trouve des prédictions qui s'étendent tantôt à « toute la terre habitée », tantôt à quatre régions qui sont les suivantes :

Elam, l'est, la Susiane.

Accad, le sud, la Mésopotamie.

Akharru, l'ouest.
Khubur, le nord.

Les textes sont tous en assyrien, c'est-à-dire en langue sémitique. On voit que le mot *Accad* seul y figure, et que le nom de *Sumer* en est exclu. On ne peut donc en conclure raisonnablement que Sumer était un nom sémitique et Accad un nom touranien. Pourtant M. Lenormant a émis cette thèse gratuite dans son livre sur la *magie* (p. 271). Si Sumer est le nom sémitique, comment cela se fait-il que les Sémites ne s'en servent jamais? et si Accad est le nom touranien, pourquoi les Sémites l'emploient-ils pour désigner la Mésopotamie, surtout méridionale? car les textes des rois assyriens opposent, dans des centaines de passages, Accad à l'Assyrie.

En voici un exemple, sans en citer d'autres. C'est l'inscription de Sennachérib qui rend compte d'un cachet antique :

« Tuklat-Samdan, roi d'Assyrie, fils de Salmanassar, roi d'Assyrie.

« Butin du pays de Kardouniyas. Celui qui altère l'écriture de mon nom, qu'Assour et Ben anéantissent son nom et son pays.

« Ce cachet s'en alla, comme cadeau, d'Assyrie en Accad. Moi, Sennachérib, roi d'Assyrie, je pris Babylone, six cents ans plus tard, et je le fis sortir du trésor de Babylone. »

A GA KA GA KA AK TI GA YA IN...

(Suit une répétition de la légende de Tuklat-Samdan [1].)

« Ce qui était écrit sur le cachet. »

Les rois, quand ils s'avancent sur Babylone, s'acheminent toujours vers le pays d'Accad.

Le pays de Sumer, au contraire, est complétement oublié. C'était primitivement un pays montagneux, inaccessible; aussi était-il tellement inconnu aux Assyriens, que Sennachérib crut nécessaire de le faire figurer parmi ses bas-reliefs. Ceux-ci sont perdus, mais l'original d'après lequel on gravait les légendes juxtaposées est conservé. Il y avait deux bas-reliefs, l'un portait la suscription (*B. M.* III, 4, 51, 52):

> Pays de la langue sacrée (Sumer).

L'autre portait la légende suivante :

> Pays de la langue des esclaves.

Ce dernier pays est inconnu; mais cette juxtaposition prouve encore une fois que Sennachérib voyait dans Sumer surtout une langue.

[1] Pour le dire en passant, les assyriologues, ainsi que moi-même, ont tiré de ce texte une fausse conclusion. On a mis Tuklat-Samdan six cents ans avant Sennachérib; le document ne dit nullement cela, et le conquérant de Kardouniyas peut être bien plus ancien. Le cachet fut porté d'Assyrie dans le pays d'Accad, c'est-à-dire en Babylonie, six cents ans avant l'ennemi d'Ézéchias; voilà tout ce que dit le texte. Nous plaçons cet événement dans le règne de la *Sémiramis* de Bérose (1356-1314).

IX.

Dans tout le développement de M. Lenormant, il n'y a pas, malgré la somme très-respectable des connaissances sérieuses à l'égard des textes, une seule preuve directe en faveur de son opinion. Comme nous l'avons déjà dit, le but principal de notre honorable confrère est de montrer le touranisme d'*Accad* par une prétendue *sémitisation* de *Sumer*.

Or, quel est l'argument que M. Lenormant allègue avant tout? Le voici : Il existe un signe ►►| AN « dieu, ciel, épi », ce mot se trouve expliqué dans une glose par un mot *dimir,* une autre fois par une glose qu'on peut lire *dinru* ou *dingir*. N'insistons pas sur la base précaire de l'argument; acceptons *dingir* pour ce qu'il n'est pas, pour une lecture certaine : *dingir* étant équivalent à *dimir*, on peut admettre que *Sumer* est pour *Sunger*. Cette conclusion n'est pas bien rigoureuse : de ce que *dimir* est identique à *dingir,* il ne s'ensuit pas le moins du monde que *Sumer* soit l'équivalent d'un *Sunger* qui n'existe nulle part. Mais admettons ce *Sunger* fictif. *Sunger* est l'équivalent de *Singara*, lequel *Singara* (ce qui n'est pas prouvé) n'est autre que le *Sennaar* de la Bible. Donc *Sumer* est égal à *Sennaar*.

Il est facile de faire de l'histoire de cette manière-là. Le mot *Paris* est formé des lettres *p*, *r*, *s;* évidemment, *p* changeant avec *f*, et une nasale s'insérant souvent devant *s*, *p*, *r*, *s* peuvent être identiques

à *f*, *r*, *n*, *s;* et *Fransa* étant le nom de la France, *Paris* et *France* sont le même mot. Mais les lettres *p*, *r*, *s* peuvent se lire aussi d'une autre manière, et l'on prouve facilement que *Persan* et *Parisien* n'est qu'un même nom propre. On voit aisément à quelles conclusions on arrive par l'application d'une pareille méthode étymologique. Or, pour suivre le système de M. Lenormant, *Sumer* et *Sennaar* étant égaux, et *Sennaar* étant en même temps sémitique, la conclusion est que *Sumer* est sémitique aussi. Donc *Accad* est touranien, et M. Lenormant a eu raison d'intituler son livre *Études accadiennes*.

« Quod erat demonstrandum. »

Je demande pardon à mon savant ami, mais il me semble qu'en admettant comme certain (ce qui n'est que probable) le caractère sémitique de *Sennaar*, nous avons un élément de plus pour notre argumentation. *Accad* suit, selon une probabilité au moins aussi considérable, la condition de *Sennaar*. Or, *Sennaar* étant sémitique, *Accad*, qui en est une partie, devra être affecté du même caractère de sémitisme. Donc, selon les prémisses mêmes de M. Lenormant, *Sumer* sera *touranien*, et puisque *Sumer* est identique à *Sennaar*, *Sennaar* sera *touranien*.

On voit donc à quel enchaînement de contradictions nous conduit l'hypothèse du savant archéologue, contradictions formant des séries infinies, comme les syllogismes connus découlant du fameux vers d'Épiménide de Crète. De plus, *Sennaar* équi-

valant à *Sumer*, il s'ensuivrait que *Accad* ne serait qu'une partie de *Sumer*. Or, je ne crois pas être en désaccord avec M. Lenormant si je pense que *Sumer* et *Accad* sont deux éléments coordonnés, disparates et opposés.

L'assimilation proposée par le savant auteur du *Commentaire sur Bérose* ne pourra donc pas être maintenue. Non-seulement elle ne peut invoquer pour elle aucun commencement de preuve, mais la supposition en elle-même conduit à un tissu inextricable de contradictions et d'impossibilités. La conséquence forcée de ce qui précède, est qu'il faut définitivement abandonner le terme d'*accadien*, proposé par Hincks sans raison aucune.

X.

Notre tâche pourrait paraître complétement achevée, si nous n'avions pas à répondre à deux objections. Ce sont les questions suivantes :

1° La langue des inventeurs pourrait être celle des Sumers et des Accads, pris collectivement;

2° Cet idiome primitif pourrait n'être ni le sumérien, ni l'accadien.

I. La première objection s'écarte d'elle-même. Les Sumers et les Accads sont évidemment deux peuples différents, appartenant à deux races diverses; dans le cas d'identité nationale, il n'y aurait eu aucune raison pour les distinguer. Mais deux populations de races disparates ont dû avoir deux *langues* étrangères l'une à l'autre, car la non-identité de

l'idiome forme surtout le principal criterium pour distinguer deux nationalités que l'unité du langage aurait dû nécessairement confondre.

Qu'on n'objecte pas que les deux noms pourraient être simplement *géographiques*, car les pays ont toujours reçu leurs noms des peuples qui les habitaient. Si, au contraire, deux parties d'un territoire divisées entre des gouvernements différents parlaient la même langue, elles ne portaient qu'un seul nom lorsque, temporairement, un seul monarque réunissait les deux contrées sous son sceptre. Tel a été justement le cas au sujet de l'Assyrie et de la Chaldée. Les rois d'Assyrie s'intitulaient ainsi, à l'exclusion de tout autre titre royal, quand ils régnaient à Babylone, et les rois de la dernière race ne prenaient jamais que le titre de roi de Babylone, quoiqu'ils régnassent sur l'Assyrie. On trouvera difficilement un texte où un roi se nomme *lui-même* en même temps «roi d'Assyrie, roi de Babylone», quand même il serait constant qu'il possédât les deux pays.

Nous pouvons encore alléguer, au point de vue philologique, que la transcription sémitique dénote assurément un pluriel; on trouve *Sumeri*, *Sumerim* et *Akkadi*, *Akkadim*, mais jamais *Sumer* et *Akkad*, comme on trouve *Assur*, *Elamat*.

Nous avons d'autant moins besoin d'insister sur le caractère non exclusivement géographique des deux dénominations, que personne parmi les assyriologues n'en conteste le caractère ethnologique.

La langue des inventeurs de l'écriture anarienne n'est pas celle des *Sumers et des Accads.*

II. La seconde possibilité serait de renvoyer dos à dos et les *suméristes* et les *accadistes*. Mais il s'imposerait par là une autre question bien impérieuse, à savoir ce que serait alors la langue sumérienne, qui, comme nous l'avons démontré, *ne pourrait dans aucun cas être l'assyrien*. Puisque les Assyriens regardent *Sumer* comme expression d'un idiome, il serait étrange de voir mentionnée dans tous leurs textes une langue qui ne leur offrît aucun intérêt supérieur à celui que pouvait leur inspirer n'importe quel autre langage. Et pourtant, ils étaient entourés de peuples *barbarophones* en grand nombre. On ne saurait admettre raisonnablement que se fût effacé tout vestige de cette langue sumérienne à laquelle néanmoins les Assyriens prenaient un si grand intérêt et qu'ils citent, à l'instar des anciens rois non sémitiques, dans tous leurs textes.

Qu'était-ce donc que le *sumérien*, qui existait sûrement? On ne saurait le nier : la seule langue qui intéressait les Sémites surtout après leur propre idiome, c'était précisément celle des inventeurs de l'écriture anarienne, dans laquelle étaient conçues leurs prières et leurs anciennes lois. Donc celle-ci ne peut être que la langue de Sumer.

XI.

Il existe une langue *accadienne*, mais ce n'est pas l'idiome des inventeurs de l'écriture cunéiforme. La

seule langue qui mérite ce nom est la langue *assyrienne* elle-même, et nous tous, nous avons fait de l'*accadien*, comme feu M. Jourdain faisait de la prose, sans nous en douter.

Nous ne pensons pas un seul instànt à vouloir imposer ce terme de *langue accadienne*, et à remplacer ainsi le nom accepté d'*assyrien*, pour désigner l'idiome sémitique de Ninive et de Babylone. Néanmoins, c'est *cet idiome sémitique seul* qui peut revendiquer la dénomination d'*accadien*.

La langue de la troisième espèce des textes achéménides, celle des Sargon et des Nabuchodonosor, est l'idiome venu avec Assur, sorti du Sennaar, dans la contrée ninivite.

Les Sémites sont venus du Midi, et ils ont imposé au Nord leur idiome. Ce sont eux qui sont originaires d'Accad, dans le pays de Sennaar.

« Et de ce pays sortit Assur, et bâtit Ninive, et les rues de la ville, et Calach et Resen. »

Or ce pays d'où sortit Assur est précisément celui que les Assyriens, dans tous leurs documents, nomment le pays d'Accad. Les Sémites qui ont oublié le nom de *Sumer,* parce qu'il ne représentait pour eux aucune chose leur appartenant, ont retenu celui d'*Accad*, parce qu'il est un nom sémitique.

Qui voudrait, encore sur ce point, infirmer la grande autorité du Pentateuque, autorité corroborée par les textes authentiques des Assyriens?

Qu'on me montre donc un seul passage où il soit question de la langue d'Assur. Il ne pouvait pas y

avoir un terme dans cette forme, précisément parce que l'idiome que nous appelons assyrien était, avant tout, celui de Babylone, dans le pays d'Accad.

Jamais Babylone, le berceau de la langue et de la science sémitique de l'Assyrie, n'est considérée comme faisant partie de Sumer.

Accad, Elam, Akharru et Khubur, voilà les « quatre provinces de langues diverses » dont parle Sargon [1], comme soumises à sa domination; ces quatre noms nous sont fournis par les textes astrologiques. Mais Sargon ne pense pas à la langue de Sumer, qui, de son temps, n'existait plus comme langue vivante.

Il ne parle pas non plus d'Assur comme pays et comme langue, mais il parle de la langue de l'Ouest (Akharru, la Phénicie) [2], comme on la rencontre encore dans la prédiction suivante :

« Quand la lune, au mois de Tebet, est encore visible pendant le trentième jour, il y aura en Khubur froid et famine, et la double-langue d'Akharru sera muette. »

« Rédaction de Sumaï [3]. »

Les inscriptions sémitiques de cette classe ne mentionnent que le pays d'Accad, pour désigner leur propre pays. Donc si l'on parle de la langue d'Akharru, on peut mentionner celles d'Elam, de Khubur et d'Accad, puisque les prédictions sont toujours appliquées à ces quatre pays. Dans ce cas,

[1] *Sarkayan*, p. 8.

[2] *Id.* p. 7.

[3] *B. M.* III, 54, n° 8.

la langue d'Accad ne sera que la langue dite *assyrienne.*

L'usage peu justifié du mot *accadien* pourrait donc amener la substitution de ce nom à celui d'*assyrien.*

Dans l'argumentation, je n'ai qu'un seul but, la recherche de la vérité. Il ne m'en coûte pas d'abandonner mes anciennes opinions quand je les ai reconnues inexactes, et je n'hésite jamais à signaler à mes collaborateurs mes anciennes erreurs. J'espère que j'aurai encore souvent l'occasion d'arriver à la lumière à travers les ténèbres, car telle est la marche de toute découverte scientifique.

Si, dans le cas présent, je crois sincèrement être arrivé à la solution d'un problème intéressant, cela n'a été qu'après bien des tentatives et de nombreux tâtonnements, et si je propose le nom de *sumérien* pour indiquer l'idiome des antiques civilisateurs de la Mésopotamie, je le fais parce que je le crois seul admissible.

Ce n'est qu'un nom, il est vrai. Mais la fixation d'un nom a toujours son importance, en ce qu'elle conduit à la vraie connaissance de la chose dénommée. Un nom mal choisi, par contre, entrave les recherches et obscurcit l'horizon de l'investigateur. C'est cette conviction qui m'a porté à exposer mes vues, sûr d'avance de l'approbation de mon savant collaborateur pour avoir appliqué l'antique et presque banal adage : « Amicus Plato, amicus Aristoteles, sed magis amica veritas. »

POST-SCRIPTUM.

M. Lenormant termine son article par un chapitre X, qui paraîtra tant soit peu étrange et sans connexité avec le but qu'il s'est proposé. Mon savant ami ne pourra donc que me savoir gré, si, après avoir reproduit textuellement son *post-scriptum*, je lui explique la raison de sa méprise par l'existence d'une malheureuse faute d'impression.

Je croirais devoir insister sur cette note, quand même elle ne traiterait pas d'un point de la grammaire sumérienne.

Voici l'épilogue de l'apologie du mot *accadien* :

« Telles sont les raisons et les preuves qui justifient le nom de langue *accadienne*[1]. Ce sont celles qui me l'ont fait adopter et qui me décident à le maintenir; celles qui le font aussi conserver par tous les savants de l'école anglaise[2], malgré l'autorité de M. Oppert.

« Si je ne me fais une illusion, ces raisons et ces preuves pourront être de nature à déterminer la

[1] Il est inutile d'ajouter que dans l'article, qui, en cela, ressemble au chapitre final, nous avons rencontré des assertions, mais aucune raison, et encore moins une preuve quelconque. Quant à l'espoir flatteur pour moi, j'aurais très-mauvaise grâce de ne pas me bercer de l'espoir opposé, auquel, moi également, j'attacherais un très-grand prix.

[2] Nous avons déjà exposé que tel n'est pas le cas. de fait, il n'y a qu'un seul savant, d'ailleurs très-recommandable, qui défende, dans un intérêt de piété que personne ne saurait blâmer, les doctrines de Hincks, quelque erronées qu'elles puissent être.

conviction du lecteur. Je vais même jusqu'à me bercer de l'espoir qu'elles parviendront peut-être à obtenir l'assentiment de M. Oppert. Ce serait le résultat auquel j'attacherais le plus de prix. Mais ce ne serait pas la première fois que nos travaux sur l'accadien, entrepris et poursuivis séparément, arriveraient au même résultat, après avoir paru d'abord s'écarter considérablement.

« M. Oppert faisait insérer au procès-verbal de la séance de la Société asiatique du 8 novembre 1872 (*Journal asiatique,* VIIe série, t. I, p. 115), à l'occasion du verbe :

« Si une analogie peut être établie entre le système des suffixes et des postpositions tartaro-finnois et sumériens, le verbe sumérien présente de telles anomalies et des phénomènes tellement étranges, que sur ce point M. Oppert, *dans ses recherches continuées pendant de longues années, n'a rien pu trouver qui rappelât la conjugaison touranienne.*

« Et à la page suivante, après avoir parlé des postpositions casuelles et des pronoms :

« Dans tout cela on reconnaît de fortes analogies avec le turc, le finnois et les autres langues de cette souche. Le *verbe,* au contraire, ne montre aucune analogie avec les *idiomes mentionnés.*

« En revanche, dans le procès-verbal de la séance du 8 février 1873 (*Journal asiatique,* VIIe série, t. I, p. 369), nous lisons :

« M. Oppert continue ses observations sur la langue sumérienne et en particulier sur le méca-

nisme de la conjugaison, *qui présente certaines analogies avec le verbe turc.*

«Dans l'intervalle, en janvier 1873, avait paru mon introduction grammaticale, contenant la première théorie complète que l'on ait donnée du verbe *accadien* comparé aux verbes des *langues touraniennes.* Mais M. Oppert n'avait sans doute pas eu le temps d'en prendre connaissance, et c'est spontanément que pendant ces deux mois il est parvenu à la constatation du fait qui lui avait échappé pendant de longues années, puisqu'il n'a pas même mentionné mon travail.»

Ma réponse à cette note sera courte.

Premièrement, ce n'est pas à moi qu'on pourrait reprocher de prendre les idées d'autrui; j'ai toujours cru de mon devoir de mentionner même les observations verbales qui me sont faites.

Puis, j'aurais pu citer le travail de M. Lenormant dans une exposition orale, sans que l'honorable rédacteur du procès-verbal de la séance du 8 janvier 1873 reproduisît dans les trois lignes de sa notice le nom de M. Lenormant. Ces trois lignes sont tout ce qui survit de ma communication.

Troisièmement, je n'avais pas pensé, ayant vécu en Turquie plus de deux ans, à demander à mon honorable ami des révélations sur le verbe turc.

Quatrièmement, je suis toujours de l'avis du procès-verbal de la séance du 8 novembre 1872, car, dans celui du 8 février 1873, il s'est introduit une faute d'impression rectifiée depuis longtemps.

J'ai parlé de la langue médique, de la seconde espèce des inscriptions trilingues. Je ne me suis pas occupé du sumérien dans cette séance.

Je regrette que mon savant ami n'ait pas eu le temps de me demander l'explication de cette contradiction apparente : il aurait su que je n'ai jamais, et pour une raison excellente, établi une analogie entre le verbe sumérien et le verbe turc. L'un est aussi compliqué et obscur que l'autre est simple et clair. Quant au verbe médique, c'est bien différent :

Si l'on ne saurait faire que peu de rapprochements quant au *son*, la formation des temps et des voix données repose essentiellement sur le même principe, appliqué d'une manière quelquefois différente.

Il est pourtant un point que je me plais à reconnaître exact. Le voici : si j'avais pu accepter le nom défendu par M. Lenormant, cela n'aurait pas été la première fois que j'aurais profité de sa science et de sa sagacité.

SIX INSCRIPTIONS PHÉNICIENNES D'IDALION,

PAR M. DE VOGÜÉ.

Sous ce titre, le Dr Euting vient de publier une brochure[1] qui apporte un nouveau contingent à l'épigraphie déjà très-intéressante de l'île de Cypre. Les six textes qu'il a expliqués ont été trouvés près du village de Dali, sur l'emplacement de l'ancienne Idalion, dans des fouilles exécutées par M. Lang, alors agent de la Banque impériale ottomane, depuis consul d'Angleterre à Larnaca. C'est en 1869, si je ne me trompe, que la découverte eut lieu. Deux ans après, M. Lang voulut bien me communiquer ces textes, mais il ne m'autorisa ni à en prendre copie ni à en rien publier, afin de ne pas déprécier la valeur vénale de monuments dont il cherchait le placement le plus avantageux. M. Schröder, l'auteur d'un livre aujourd'hui classique sur la langue phénicienne et drogman de l'ambassade allemande à Constantinople, reçut la même communication et dut prendre les mêmes engagements. Lorsque les

[1] *Sechs Phonikische Inschriften aus Idalion*, von Julius Euting. Strasbourg. J. Trübner, 1875

marbres eurent été achetés par le Musée britannique, M. Schröder en donna une description sommaire dans un journal de Berlin : je ne connais pas ce travail, que je trouve cité dans la brochure du Dr Euting. La première inscription, qui est bilingue, fut seule complétement publiée à Londres (*Transactions of the Soc. of Biblic. archeol.* I, 116, 1872). Le texte cypriote fut l'objet de nombreux travaux et de discussions dont je n'ai pas à m'occuper en ce moment. Quant aux autres textes, ils n'avaient pas été l'objet d'une publication définitive. M. Euting a donc rendu service à l'épigraphie phénicienne en réunissant dans un travail d'ensemble les nouveaux documents entrés au Musée britannique. Il a joint à sa brochure des planches qui donnent la figure des monuments à la grandeur de l'original, avec une fidélité scrupuleuse, trop scrupuleuse peut-être, car, en reproduisant servilement chaque accident de la pierre, chaque éclat déterminé sur le bord supérieur des lettres par l'outil du graveur, le dessinateur a parfois altéré le caractère véritable de l'écriture et produit une certaine confusion entre les traits essentiels et ceux qui sont purement accidentels. Cette incertitude suffit peut-être à elle seule pour expliquer l'obscurité de deux ou trois passages dont l'interprétation ne me satisfait pas et dont la clef sera sans doute donnée par un recours aux monuments originaux. A part cette légère critique, je m'empresse de rendre hommage à la science de l'auteur non moins qu'à la courtoisie avec laquelle

il a traité mes propres recherches sur l'épigraphie et la numismatique de Cypre. Les documents nouveaux qu'il publie appartiennent à la même période que les textes que j'ai donnés ici même[1], et à l'aide desquels j'ai essayé de fixer la succession et la chronologie des souverains de Citium. Ils confirment entièrement les conclusions que j'avais adoptées : ce sont des textes historiques, portant tous des dates; au point de vue de la grammaire, ils apportent aussi de précieuses confirmations à des conjectures antérieures et fournissent au vocabulaire phénicien quelques mots nouveaux. A ces divers titres, je pense que ces textes doivent trouver place dans notre recueil; je les reproduis donc en entier, tels qu'ils ont été transcrits et traduits par M. Euting, me réservant d'indiquer ensuite les quelques modifications que je crois pouvoir proposer à la lecture et aux sens adoptés par le savant professeur.

I.

1 [בימם...בירח...] בשנת ארבע |||| למלך · מלכיתן [מלך]

2 [כתי ואדיל סמל] אז · אש יתן · ויטנא · אדנן · בעלר[ם]

3 [בן עבדמלך לאלי] לרשף · מכל · כשמע · קלי · ברך

TRADUCTION DE M. EUTING.

[Le . . .jour du mois de . . .] de l'année quatre IV du règne de Melekiatan, [roi de Kitti et d'Idial,] cette [statue] qu'a

[1] *Journal asiatique*, 1867.

offerte et érigée notre seigneur Baalram, [fils d'Abdmelek, est dédiée à son dieu] Rasshaf-Mekhîl : lorsqu'il eut entendu sa voix, il le bénit.

II.

1 מרקע·חרץ אז אש יתן מלך מלכיתן מלך כתי ואדיל בן בעלרם לאלי

2 לרשף מכל באדיל בירח בל בשנת || למלכי על כתי ואדיל כשמע קלי ברך

TRADUCTION DE M. EUTING.

Cet objet d'or repoussé qu'offre le roi Melekiatan, roi de Kitti et d'Idial, fils de Baalram, [est dédié] à son dieu Rasshaf-Mekhîl à Idial dans le mois de Bul de l'année II de son règne sur Kitti et Idial : lorsqu'il eut entendu sa voix, il le bénit.

III.

1 סמל · אז · אש יתן · מלך מלכיתן · מלך · כתי ו. . .

2 רשף מכל · נצחת את · אבי · היצאם · ועזרנם. . .

TRADUCTION DE M. EUTING.

Cette statue qu'a offerte le roi Melekiatan, roi de Kitti et. . . . . [est dédiée à] Rasshaf-Mekhîl. J'ai vaincu en compagnie de mon père les rebelles et leurs complices. . . . .

IV.

. . . . .כתי ואדיל בן מלך מלכיתן

. . . . .ירח כרר בשנת שמן ||| ||| ||| || למלכי על

TRADUCTION DE M. EUTING.

.....[Pumiatan, roi de] Kitti et d'Idial, fils du roi Melekiatan..... dans le mois de K-r-r de l'année huit VIII de son règne sur.....

V.

1 בימם ||| ||| | לירח זיו בשנת∧→ | לאדן מלכם פתלמיס
בן פתלמי[ס]
2 אש הא שת∧∧→ ||| ||| | לאש כתי כנפרס ארסנאם
פלדלף אמתאסר בת מכ...
3 בן עבדססם בן גדעת הסמלם האל אש ימנא בת שלם בת
מריחי בן אשמנאדן
4 על בן בני על אשמנאדן ושלם וזבדרשף שלשת בן מריחי
בן אשמנאדן בן נחמי
5 בן גלב הנדב אש כן נדר אבנם מריחי בחיי לאדנם לרשף
מכל יברכם

TRADUCTION DE M. EUTING.

Le VII[e] jour du mois de Zéyaw de l'année XXXI du seigneur des rois Ptolemaios, fils de Ptolemaio[s], laquelle est l'année LVII des enfants de Kitti-Nikephoros (?) Arsinoos Philadelphou, Amatosir, fille de M..., fils d'Ebedsusim, fils de Gad'ât [représentés sur] ces statues que [j'ai] érigées, [moi] Batshalom, fille de Marihaï, fils d'Eshmunadon, pour les fils de mon fils, pour Eshmunadon, Shallum et Zabdirasshaf les trois fils de Marihaï, fils d'Eshmunadon, fils de Nahami, fils de Gallab le noble, d'après un vœu fait par leur

père Marihaï de son vivant, [sont dédiées] à leur seigneur Rasshaf-Mekhîl : qu'il les bénisse !

VI.

[בשנתᐱ ||| || לאדן מלכים פתלמיס]

[בן פתלמיס אש] הא שתᐱᐱ← || [לאש]

[כתי סמל אז] אש יתן אשמנאדן

בן נחמי בן אשמנאדן לאלי

לרשף מכל יברך

TRADUCTION DE M. EUTING.

[En l'année 25 (?) du seigneur des rois Ptolemaios, fils de Ptolemaios, laquelle] est l'année 52 (?) [des habitants de Kitti; cette statue] qu'a offerte Eshmunadon, fils de Nahami, fils d'Eshmunadon, [est dédiée] à son dieu Rasshaf-Mekhîl : puisse-t-il le bénir !

Deux faits grammaticaux ressortent de la comparaison de ces textes : le premier est la valeur du pronom démonstratif אז = הזה; cette forme, que j'avais proposé de lire dans un passage mutilé de la 38e inscription de Citium, a été très-vivement contestée; il n'est plus permis aujourd'hui de la mettre en doute; les points qui séparent les mots et isolent ce groupe dans deux des inscriptions précédentes, rendent la démonstration encore plus concluante. Le second fait est l'emploi du י final comme suffixe de la troisième personne du singulier. Découvert, si je ne me trompe, par M. Schlottmann, exposé

avec talent par M. Schröder dans sa grammaire phénicienne, il est définitivement confirmé par les exemples accumulés dans les quelques lignes qui précèdent; le plus évident de tous se trouve à la ligne 5 du n° V, où le mot בחיי « de son vivant », s'appliquant à un personnage mort, ne peut pas se terminer par un suffixe de la première personne.

Le n° I est bilingue. M. Euting adopte sans discussion la traduction que MM. Deecke et Siegismund ont donnée (Curtius, *Studien*, VII, 219), à l'aide du grec, du texte cypriote; c'est à elle qu'il emprunte le nom du père de Baalram, *Abdmelek*, qu'il restitue au commencement de la troisième ligne. Je n'ai aucun moyen de vérifier la légitimité de cette lecture; quant au texte phénicien, il est très-exactement traduit. Le dieu dont M. Euting lit le nom « Rasshaf-Mekhîl » est une variété de la divinité que j'ai nommée Reshep et dont j'ai essayé de déterminer le caractère. Suivant moi, c'est un dieu solaire, igné, fulgurant, qui personnifie le feu céleste dans ses manifestations violentes; comme Reshep-Khetz (38e cit.), ce dieu est l'archer divin qui lance des éclairs en guise de flèches; comme Reshep-Mekil ou plutôt Mekal (part. piel de כלה avec le sens de *consumpsit*, *perdidit*), il tue, disperse. Ce sens me paraît confirmé et par l'attitude combattante, militaire des représentations figurées du dieu, et par l'identification qui paraît en avoir été faite par les Grecs avec Apollon; le dieu solaire hellénique, on le sait, considéré sous un de ses aspects, était aussi un dieu terrible, dont les

flèches semaient la maladie et la mort. Ce rapprochement est autorisé par la découverte que M. Lang a faite, à Dali même, d'inscriptions grecques votives, dédiées Ἀπόλλωνι Ἀμυκλαίῳ; la coïncidence est trop frappante pour être fortuite; nous devons penser que les Grecs, établis à Idalion, ont trouvé une certaine analogie entre les caractères de Reshep-Mekal et ceux d'Apollon, une parenté semblable à celle que les Grecs de Citium avaient constatée entre Reshep-Khetz et Zeus Kéraunios. Quant à l'épithète d'« Amycléen », elle paraît avoir été inspirée par une simple coïncidence de son, car il n'y a aucune comparaison à établir entre le nom symbolique de מכל et le nom géographique de Ἀμυκλαῖος, ethnique d'une ville de Laconie qui renfermait un célèbre temple d'Apollon. M. Euting, qui admet ce rapprochement, croit pourtant que le dieu d'Idalion était une divinité protectrice, et dérive son nom du part. hiphil de כול, pris avec l'acception de « défenseur ».

L'inscription est environ de l'année 380 av. J. C., en adoptant pour la deuxième dynastie phénicienne de Citium les dates que j'ai proposées (*Mél. d'arch. orientale*, p. 26).

N° II. Le mot מרקע est nouveau; comme M. Euting l'a très-bien reconnu, il désigne un objet de métal, base, trépied ou statue, repoussé au marteau. Le mot suivant חרץ ne peut donc ici avoir que le sens « d'or »; il était nouveau pour M. Euting; pour nous, il est connu par l'inscription de

Yehawmelek, roi de Gebal, dans la traduction de laquelle nous avons hésité entre le sens « d'or » et le sens de « sculpté » (*Comptes rendus de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, 1875, tirage à part, pages 9, 10). La première interprétation paraît maintenant devoir prévaloir. L'inscription est environ de l'année 383 av. J. C.

N° III. La deuxième ligne, dont la fin est mutilée, est d'une interprétation difficile; le sens adopté par M. Euting paraît le plus probable.

Le n° IV n'est qu'un fragment : il renferme un nom de mois nouveau כרר dont la prononciation, à défaut de toute indication, est assez difficile à déterminer; le texte est environ de l'année 367 av. J. C.; le nom du roi, fils de Melekiaton, est mutilé. M. Euting a adopté la restitution que j'en ai proposee (inscr. 1 et 37 cit.), et lit avec moi פמייתן, *Pumiyatan* ou *Pumiathon*, le nom de ce souverain. On me permettra de rappeler que cette restitution a été confirmée depuis par la découverte qu'a faite M. Pieridis, à Larnaca, d'un fragment d'inscription qui porte ce même nom propre, écrit avec l'orthographe que j'ai déduite de la comparaison de la grossière copie de Pococke et des vestiges apparents sur l'autel de ma collection[1]. Je reproduis ici, d'après un estampage que m'a gracieusement envoyé M. Pieridis, ce fragment, qui n'a encore été publié nulle part[2]; les mots בן פמייתן, *fils de Pumiathon*,

[1] *Mél. d'arch. orient.* p 15.

[2] J'ai seulement communiqué cet estampage à l'Academie des

sont indubitables; le personnage ainsi désigné n'est pas le roi de Citium qui nous occupe. C'est sans doute un de ses contemporains.

Le n° V est d'un grand intérêt; il renferme certaines difficultés que M. Euting ne me paraît pas avoir toutes résolues avec le même bonheur.

A la ligne 1, il lit זיו, *zéyaw* ou *ziw*, le nom du mois; la première lettre ne paraît pas fidèlement copiée, car sa forme ne répond à aucun des caractères du reste de l'inscription; je croirais plutôt lire איר = *iyar*, nom du deuxième mois de l'année syrienne.

Le titre אדן מלכם, *seigneur des rois*, écrit cette fois en toutes lettres, confirme la lecture que j'ai proposée pour le titre אדמלכם, donné à Ptolémée Soter dans l'inscription de Lapithos[1].

Le souverain dont il est ici question est, suivant M. Euting, le fils et successeur de Soter, Ptolémée II Philadelphe (285-247 av. J. C.); il déduit cette opinion de la comparaison des deux dates; l'année 31 de Philadelphe correspond à l'an 254 av. J. C., ce qui fixerait l'ère dite de *Citium* à l'année 311, chiffre trop peu différent de 312 pour que l'on ne puisse, d'après M. Euting, par des calculs rigoureux, arriver à démontrer que cette ère de Citium n'est autre que l'ère des Séleucides. Nous examinerons plus loin cette assertion, qui me paraît discutable, ainsi que

inscriptions et belles-lettres, dans la seance du 14 novembre 1874. (*Comptes rendus*, p. 293.)

[1] *Mél. d'arch. orient.* p. 38.

le sens attribué par M. Euting à la deuxième ligne de l'inscription, et par suite à la signification générale du texte.

Avant d'essayer de le démontrer, on me permettra une réflexion générale qui s'applique à tous les textes votifs découverts, jusqu'à présent, à Citium et à Idalion; leur rédaction est pour ainsi dire uniforme. Après un protocole qui renferme la date, vient une formule presque invariable ainsi conçue :

פ' אז אש יתן פ' לאדני פ'

Chaque fois que cette formule se rencontre, M. Euting la traduit : *Cet objet qu'a offert N est dédié à son dieu N*. Cette tournure ne me parait pas absolument correcte, et je crois qu'on rendrait plus exactement le sens de l'original en traduisant : *Cet objet* (ou *ceci est l'objet qui*) *a été offert par N à son dieu N*. Cette nuance, en apparence insignifiante, a son importance, car elle indique clairement la séparation qui existe entre le protocole et la formule qui forment deux membres de phrase distincts.

Dans l'inscription qui nous occupe, la séparation est aussi nette que dans les autres textes de même nature; la formule dédicatoire commence au cinquième mot de la ligne 3 par les expressions au pluriel סמלם האל, *ces statues*, qui correspondent exactement aux expressions sing. סמל אז, מזבח אז des autres textes; tout ce qui précède ces mots appartient, suivant moi, au protocole. M. Euting en a

pensé autrement; il a reporté le commencement de la phrase dédicatoire aussitôt après la date, et il a été ainsi conduit non-seulement à supposer des noms propres d'une forme très-bizarre, mais à adopter une construction de phrase assez mal agencée et à conclure que les statues élevées par cette grand'-mère pour le salut de ses petits-enfants et en vertu d'un vœu de leur père, étaient, non des images religieuses, mais les portraits de deux Grecs et d'une Phénicienne, sans rapport apparent de parenté avec aucun des membres de cette nombreuse famille.

Il faut, je crois, chercher une explication qui conduise à des résultats plus plausibles; mais j'avoue qu'elle n'est pas facile à trouver et que l'incertitude de certains caractères ajoute encore à la difficulté d'interprétation; toute solution définitive devra donc être ajournée après l'étude directe du monument. Néanmoins, sans attendre cette vérification et en prenant pour bonnes les lectures mêmes de M. Euting, je crois qu'on peut arriver à une interprétation satisfaisante; je proposerais de considérer les seize lettres qui suivent כתי, à la ligne 3, comme la transcription littérale en lettres phéniciennes des mots grecs Κανηφόρος Ἀρσινόης Φιλαδέλφου, et j'appliquerais cette qualification à la Phénicienne dont le nom et la filiation suivent. Nous avons dans l'inscription de Rosette (ligne 5, Ch. Lenormant, *Essai sur le texte grec de l'inscript. R.* p. 14) l'exemple d'une mention semblable. Dans l'énumération des fonctionnaires religieux éponymes qui

termine le protocole de ce texte célèbre se trouve une « Aria, fille de Diogène, canéphore d'Arsinoë Philadelphe », citée entre une athlophore de Bérénice Évergète et une prêtresse d'Arsinoë Philopator. Quoique la nature exacte des fonctions de ces personnages n'ait pu être déterminée d'une manière satisfaisante, le fait de leur mention au protocole est constant; l'usage égyptien a pu d'autant plus naturellement prévaloir en Cypre que le souvenir de la reine Arsinoë y était plus fidèlement conservé; Ptolémée Philadelphe l'avait fixé lui-même par la fondation d'une ville portant le nom de celle qui fut sa sœur et sa femme. Un temple y était construit (Strab. XIV, 6), dédié sans doute à la reine divinisée et desservi par un personnel féminin dont la dignitaire principale a pu, comme en Égypte, porter le titre de Κανηφόρος Ἀρσινόης Φιλαδέλφου. Resterait à savoir si ces honneurs exceptionnels et cette organisation officielle sont ou non contemporains de la Reine. Quoique l'esprit de flatterie qui régnait à la cour d'Alexandrie et le témoignage de l'inscription de Rosette où il est fait mention d'un « prêtre » du « dieu Épiphane », alors sur le trône, prouvent que les souverains d'Égypte se laissaient diviniser de leur vivant, j'hésite pourtant à penser que le culte d'Arsinoë ait été institué en Cypre avant la mort de cette princesse. Je suis porté à croire que les fondations sacerdotales consacrées dans l'île à la mémoire d'Arsinoë ont fait partie de l'ensemble de créations et de magnificences par lesquelles Ptolémée Phila-

delphe a voulu honorer le souvenir de sa compagne[1]. Ce fut en l'année 39 de son règne qu'il la perdit. Or, l'inscription de Dali a été gravée l'an 31 d'un Ptolémée; si donc nous sommes obligés de reconnaître que sa rédaction est postérieure à la mort d'Arsinoë, nous sommes conduits à la placer sous le règne d'un Ptolémée autre que Philadelphe, qui ait régné plus de trente et un ans. Deux Lagides seuls ont eu des règnes aussi longs : Ptolémée VI Philométor, trente-cinq ans (181-146 av. J. C.), et Ptolémée VIII Soter II, trente-six ans (117-81 av. J. C.). Suivant que l'on adoptera l'un ou l'autre de ces noms, le monument de Dali aura été exécuté soit en l'année 150, soit en l'année 86 avant notre ère. Dans le premier cas, l'ère dite des « habitants de Citium » aurait pour point de départ l'année 207, dans le second cas, l'année 143. Ces dates ne correspondent à aucun fait saillant de l'histoire locale qui nous soit connu, et nous croyons prudent de nous abstenir de conjectures; c'est par l'étude directe du problème que la question pourra être résolue. L'ère de Citium devra préalablement être déterminée, et c'est à la numismatique surtout qu'il faudra, je crois, demander les éléments de la solution.

Mais, si nous sommes ainsi conduits à laisser dans l'incertitude la date exacte de notre inscription, nous croyons, par notre interpretation, en avoir donné le sens général. Nous nous écartons donc de

[1] Vaillant, *Histor. Ptolem.* p 36.

celui qui a été adopté par M. Euting; nous différons aussi de lui sur quelques points de détail. Ainsi, à la ligne 4, le י final du mot בנבני nous paraît être le suffixe de la troisième personne féminin; le verbe יטנא, étant à la troisième personne, s'oppose à un suffixe de la première personne. A la même ligne, je lis עבדרשף, et non זבדרשף, le nom d'un des petits-enfants de la donatrice. Enfin, à la ligne 5, le mot que M. Euting lit הנדב, et traduit *der Edle* « le noble », je le lis הנדר, et le traduis *le vœu*.

En résumé, je propose, jusqu'à nouvel examen de la pierre elle-même, de traduire ainsi qu'il suit ce curieux texte :

« Le VII[e] jour du mois d'Iyar, de l'année XXXI du seigneur des rois Ptolémée, fils de Ptolémée, laquelle est l'année LVII de (l'ère de) Citium, étant canéphore d'Arsinoë Philadelphe Amatosir, fille de M..., fils d'Abdsousim, fils de Gad'at.

« Ces statues ont été érigées par Batshalom, fille de Marihaï, fils d'Eshmunadon, pour ses petits-enfants Eshmunadon, Shallum et Abdreshep, tous trois fils d'Eshmunadon, fils de Nahami, fils de Gallab, (selon) le vœu fait par leur père Marihaï, de son vivant, à leur seigneur Reshep-Mekal. Qu'il les bénisse ! »

Le n° VI est un fragment d'inscription analogue à la précedente, que M. Euting a restitué heureusement, en s'aidant des indications qu'elle fournit. Le seul chiffre qu'il ait laissé indéterminé est celui

des unités de la date, emporté par la brisure du marbre; mais les dimensions de la lacune indiquent qu'il ne saurait être de beaucoup supérieur à deux.

Le mot qui termine la ligne 4 לאלי, *à son dieu,* est parfaitement clair; nous l'avons déjà rencontré dans le texte n° II; c'est une expression désormais acquise; dès lors, je suis très-tenté de la reconnaître dans la cinquième ligne de la deuxième inscription de Sidon, de ce texte dont j'ai le premier donné une interprétation que je suis tout disposé à abandonner devant les progrès de la science. Depuis que la valeur véritable du י final, comme suffixe de la troisième personne, a été mise hors de doute, l'explication générale que MM. Ewald, Lévy, Schlottmann, Halévy ont, avec des nuances diverses, donnée de ce texte, ne peut plus être contestée. Il est évident que l'inscription débute comme celle d'Eshmunazar, et désigne la consécration à Aschtoret d'un terrain donné ou conquis par le roi de Sidon, Bodaschtoret, la deuxième année de son règne. La dernière ligne, en partie effacée, n'a pas encore été traduite d'une manière satisfaisante; les exemples qui précèdent autorisent à y voir les mots לאלי לעשתרת, *à sa déesse Aschtoret,* qui terminent très-heureusement une formule de consécration.

Il est encore des points de grammaire que les nouveaux textes d'Idalion éclairent ou confirment; mais je laisse à mon confrère, M. Derenbourg, et à son incontestable compétence le soin de les faire connaître aux lecteurs du *Journal asiatique.*

QUELQUES OBSERVATIONS

SUR

LES SIX INSCRIPTIONS D'IDALION,

PAR M. DERENBOURG[1].

I. Je pense qu'ici, comme dans les Citiennes I, XXXVII et XXXVIII, il faut lire לְמַלֵּךְ, à la place de לְמֹלֵךְ, qu'adoptent M. de Vogüé et M. Euting. Les monnaies de Cypre portent למלך מלכיתן, c'est-à-dire le nom de la dignité avant le nom propre. Les inscriptions répètent, en outre, après le nom propre, le mot מלך, suivi du nom du pays sur lequel le roi régnait. On le voit dans le nº II, où l'infinitif est impossible, et dans l'inscription de Sidon, où se lit la formule la plus étendue : למלכי מלך א׳ מלך צ׳. — Pour לאדנן, et la thèse, soutenue par M. de Vogüé, que Baʿalràm, le père de Malkiyàtan, n'avait pas régné, le passage d'Aristote, cité par M. Euting,

[1] C'est à ces observations qu'a été réduit un article que nous avions préparé sur la brochure intéressante de M. Euting. Le travail si remarquable de mon savant confrère, qui a déjà rendu de si grands services à l'épigraphie cypriote, m'a permis de me borner à quelques critiques relatives à la grammaire phénicienne, et je réponds ainsi à la courtoise invitation que M. de Vogüé m'adresse à la fin de son mémoire.

d'après lequel les fils et les frères des rois de Cypre portaient le titre de *ἄνακτες*, tandis que les rois s'appelaient *βασιλεῖς*, est d'une grande importance. Peut-être le suffixe qui se trouve ici à la fin de ארן « notre maître » servait-il à relever encore ce titre, porté exceptionnellement par le père, dont le fils avait fondé la dynastie au lieu de lui succéder sur le trône. — Nous remettons à une autre occasion ce que nous aurons à remarquer sur la manière dont M. Euting interprète la formule finale si fréquente sur les tables votives de Carthage.

II. Pour le sens de חרץ « or », nous avons à notre tour le témoignage d'une table votive inédite de Carthage, où figure un Bodᶜaschtòrét בן מסף נסך החרץ « fils de Moséf, le fondeur d'or », peut-être le frère du Yâtanbaᶜal de l'inscription 44 de Maltzan, qui est également, d'après notre supposition « fils de Moséf, le fondeur d'or »[1]. — Le mot מרקע, qu'il faut peut-être lire *Mirḳaᶜ*, désigne probablement un objet déterminé, par exemple un baldaquin, comme le רקיע « firmament » de la Genèse. — On ne voit pas bien si M. Euting a rattaché באדיל au nom de la divinité qui précède, ou à la date qui suit. Nous inclinons vers la première construction. Râschef-Mikal paraît avoir eu son sanctuaire à Idalion, comme Râschef-Ḥêṣ à Citium.

[1] Une autre inscription inédite de Carthage porte מסך הנחשת, également avec l'article devant le nom de métal. Seulement le verbe מסך « melanger » etait préférable pour le bronze qui est le produit d'un composé de plusieurs metaux.

III. La traduction « en compagnie de mon père », sans que le père soit nommé, quelque ingénieuse qu'elle soit, ne me satisfait guère. M. Halévy me suggère la pensée que אבי pourrait bien être l'équivalent de איבי « mes ennemis », et que le phénicien aurait la racine עז, à la place du verbe עי (cf. l'arabe أوب). La particule את pour אית se lit également sur l'inscription de Larnax-Lapitou, et sur celle de Djebaïl. — Pour יצא « se révolter », on peut, en dehors de l'arabe خرج, comparer יֹצֵאת (*Psaumes*, CXLIV, 11), mot qui signifie révolte.

V. M. Euting explique encore בימם comme un singulier, en rappelant l'araméen יממא. Mais nous avons déjà fait observer[1] que l'araméen n'emploie ce mot qu'en opposition avec לילא, pour le jour, en tant qu'il ne fait pas nuit, mais jamais pour un temps de vingt-quatre heures, qui s'appelle יומא. C'est simplement le pluriel יָמִם, qui, placé avant le nombre, est très-correct. — L'interprétation de כנפרם, etc. donnée par M. de Vogüé, est incontestable. M. Engel (*Kypros*, I, 398) parle d'un temple, élevé au promontoire de Zephyrium, et dédié par Philadelphe à sa sœur et femme sous le nom de Aphrodite-Arsinoé. — M. de Vogüé avait parfaitement raison de rejeter la lecture de M. Euting על בן בני « pour les fils de *mon* fils ». C'est évidemment le *yôd* de la 3e personne que nous avons ici. Mais le phénicien répond-il à l'hébreu עַל בְּנֵי בְנָהּ, ou

[1] *Journal asiatique*, 1867, II, 499.

à עַל בְּנֵי בְנֶיהָ? בנבן est surtout en phénicien un composé, attesté maintenant définitivement par l'inscription de Byblos. Le pluriel est בְּנֵבָנִם « petits-fils », qu'ils soient les fils d'un fils ou de plusieurs fils, et « ses petits-fils » ne peut donc être rendu que par le suffixe, ajouté au pluriel du nom. En hébreu, en parlant de Sara, il serait permis de dire עַל בְּנֵי בְנָהּ יצחק יעקב ועשו; mais il faut incontestablement : על בני בנֶיהָ יעקב ועשו בני יצחק. Il résulte de ce qui précède, que le suffixe י servait en phénicien aussi bien pour le masculin que pour le féminin, que le nom fût au singulier ou au pluriel[1]. La lecture était-elle la même? Certes non, mais nous ne discuterons pas ici cette question. — Dans la dernière ligne il faut lire הנדר אש כן נֹדֵר, avec le participe; le nom נֶדֶר ne paraît pas correct. On serait bien tenté de lire כָּן נָדַר « (le vœu) qu'avait fait », si la formation d'un plus-que-parfait était attestée ailleurs qu'en arabe.

VI. M. Euting a oublié de transcrire et de tra-

[1] קלי (קלא) est employé également pour un homme ou une femme qui dédie une table votive; בחיי est un exemple du suffixe masculin ajouté à un nom pluriel (חים); בני est la première preuve d'un même emploi pour le suffixe féminin, attaché à un nom pluriel. Au fond, ךְ, כִּי, ־ֵיךְ et ־ַיִךְ, ne devaient guère se distinguer davantage dans l'orthographe phénicienne. — J'espère que cette conversion à l'opinion de M. Schlottmann, que M. Stade aurait pu connaître depuis longtemps, s'il accordait un peu plus d'attention à ce qui se publie en France, le satisfera complétement : il verra que la religion à laquelle on appartient n'est nullement engagée dans l'interprétation d'un suffixe! (Voy. *Morgenländische Forschungen*, 1875, p. 202, note.)

duire une seconde fois בן נחמי, avant לאלי. Cette inscription paraît donc parler d'un cousin des trois frères mentionnés n° V; en d'autres termes, Aschmonâdôn II était le frère de Mariḥaï.

NOUVELLES ET MÉLANGES.

SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

SÉANCE DU 8 JANVIER 1875.

La séance est ouverte à 8 heures par M. Mohl, président.

Le procès-verbal de la dernière séance est lu; la rédaction en est adoptée.

Sont présentés et reçus membres de la Société :

MM. Clément Huart, 6, rue des Écoles, présenté par MM. Barbier de Meynard et Guyard.

Gaspard Bellin, magistrat, 4, rue des Marronniers, à Lyon, présenté par MM. Garcin de Tassy et Mohl.

La Société de géographie adresse au Conseil des documents sur le Congrès de géographie, et fait appel au concours des membres de la Société asiatique, dans l'intérêt du Congrès et de l'exposition organisés par la Société de géographie.

M. Mohl donne des details sur la nouvelle edition de la Numismatique orientale de Marsden, qui doit être entièrement refondue et largement complétée sous la direction de

M. E. Thomas, qui vient de faire paraître la première livraison de l'ouvrage, traitant des poids, mesures et monnaies de l'Inde ancienne.

La séance est levée à 9 heures.

OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ :

Par le Comité de rédaction. *Journal des Savants*, n° de décembre 1874. In-4°.

Par l'éditeur. *The Indian Antiquary*, edited by Jas. Burgess. Part XXXII, vol. III, July 1874 et part XXXVI, vol. III, November 1874. In-4°.

— *Revue bibliographique de philologie et d'histoire*, recueil mensuel publié par la librairie Leroux, n° 12, décembre 1874. In-4°.

Par l'auteur. *La langue et la littérature hindoustanies* en 1874, revue annuelle, par M. Garcin de Tassy. Paris, Maisonneuve, 1875. In-8°, 115 p.

— *A Catalogue of sanskrit Mss.* existing in the central provinces, prepared by order of E. Willmot, Inspector general of Education, edited by Dr. F. Kielhorn, acting principal of Deccan College, Poona. Nagpur, 1874. In-8°, 251 p.

— *De l'arithmétique dans l'Archipel indien*, extrait du grand ouvrage de John Crawfurd intitule : *Histoire de l'Archipel indien*, traduit et annoté par Aristide Marre. Rome, 1874. In-8°, 37 p.

— *Extrait du Kitâb al-Mobârek* d'Abu 'l-Wafa al-Djoueïni, transcrit d'après le ms. 1912 du supplément arabe de la Bibliothèque nationale de Paris, et traduit pour la première fois en français par Aristide Marre. Rome, 1874. Gr. in-4°, 13 p. (Extrait du *Bullettino di bibliografia e di storia delle scienze matematiche e fisiche*, tomo VII, 1874.)

— *Le Site de Troie*, selon Lechevalier ou selon M. Schliemann, par M. Gustave d'Eichthal. Excursion à Troie et aux sources du Menderé, par M. Georges Perrot. Paris, Durand,

Pedone Lauriel; Maisonneuve, 1875. In-8°, 75 p. 1 carte. (Extrait de l'*Annuaire de l'Association pour l'encouragement des études grecques en France*. Année 1874.)

SÉANCE DU 12 FÉVRIER 1875.

La séance est ouverte à 8 heures par M. Mohl, président.

Le procès-verbal de la séance précédente est lu et adopté.

Sont reçus membres de la Société :

MM. Tardif, chef aux Archives nationales, présenté par MM. Mohl et Garcin de Tassy.

Mouty à Saïgon, présenté par MM. Mohl et Aymonier.

M. le Ministre de l'instruction publique annonce le renouvellement de la souscription de 2,000 francs accordée à la Société asiatique. Des remercîments sont adressés au Ministre.

M. Marre offre un travail intitulé *Histoire des rois de Pasey*, traduite du malay, et réclame en même temps une rectification dans la liste des ouvrages présentés à la Société. Sa brochure intitulée *Malaka* a été mentionnée deux fois, au lieu d'une seconde brochure intitulée *Java*, offerte par le même savant.

M. de Charencey présente un opuscule intitulé : *De la symbolique des points de l'espace chez les Indous.*

M. Oppert donne la traduction de quelques inscriptions des rois de Suse, recueillies par Loftus, et établit la ressemblance de l'idiome dans lequel ces inscriptions sont rédigées avec la langue sumérienne (voir un résumé au cahier suivant).

M. Halévy rappelle, à cette occasion, une étude dont il est l'auteur, sur les noms *susiens* qui se trouvent dans les inscriptions assyriennes. Cent cinquante noms susiens ou élamites examinés par ce savant présentent une analogie frappante avec l'assyrien. Il en conclut *provisoirement* que la classe dominante des Susiens était d'origine sémitique. M Oppert fait ses réserves sur ces conclusions.

M. Stanislas Guyard expose une théorie nouvelle de la métrique arabe, qu'il se propose de publier bientôt avec tous les détails. (Voy. l'extrait ci-après.)

La séance est levée à 9 heures et demie.

EXTRAIT DE LA COMMUNICATION DE M. GUYARD SUR LA MÉTRIQUE ARABE.

Jusqu'à présent, malgré les travaux considérables de plusieurs orientalistes, parmi lesquels il faut citer Ewald en première ligne, les lois fondamentales de la versification arabe sont restées enveloppées d'obscurité. Comment, en effet, se former une idée d'une prosodie qui, de l'aveu de tous ceux qui en ont traité, ne repose ni sur l'accentuation, ni sur une observation rigoureuse de la quantité! Que penser de mètres où, par exemple, à un pied formé de — — ᴗ —, on peut substituer soit le diiambe ᴗ — ᴗ —, soit le choriambe — ᴗ ᴗ —, soit le péonien quatrième ᴗ ᴗ ᴗ —, comme c'est le cas dans le *radjaz*, de telle manière que le pied non-seulement change du tout au tout quant à la disposition des longues et des brèves, mais encore a tantôt la valeur de sept brèves, tantôt la valeur de six brèves et quelquefois enfin se réduit à la valeur de cinq brèves? Comment s'expliquer ces autres mètres qui sont formés par la répétition de pieds inégaux dans lesquels le nombre des brèves est, en outre, sujet à diverses modifications? Par exemple, le *ṭawîl* s'obtient en répétant alternativement des pieds valant cinq brèves (ᴗ — —), et des pieds qui en valent sept (ᴗ — — —); or il peut arriver que dans quelques-uns de ces pieds on supprime encore la valeur d'une brève (ᴗ — ᴗ, ᴗ — ᴗ —), de sorte que le vers en vient à être composé de pieds inégaux de quatre espèces différentes, les uns équivalant à quatre brèves, les autres à cinq, à six et enfin à sept brèves.

Frappé de cette extrême mobilité, mais remarquant d'ail-

leurs que les Arabes étaient capables de reconnaître à l'audition la mesure de leurs vers, M. Guyard en a conclu que le principe du rhythme devait résider dans la prononciation des mots et que les irrégularités, exclusives de tout rhythme, qu'il observait dans la transcription des mètres devaient n'être qu'apparentes et tenir uniquement à l'imperfection du système graphique.

Conduit ainsi à étudier les mots au point de vue purement acoustique, il s'est bientôt convaincu que, dans toutes les langues parlées sur lesquelles il lui était donné d'expérimenter, les mots se présentent avec un rhythme naturel qu'il est possible de transcrire rigoureusement en notation musicale. Des expériences réitérées lui ont permis d'établir les faits suivants, dont la démonstration sera fournie dans l'introduction du mémoire qu'il prépare.

Tout mot est composé d'une suite de sons dont la durée dépend de syllabes fortes et semi-fortes régulièrement espacées, qui par leur retour périodique donnent naissance à ce qu'on appelle des mesures à deux temps. Les syllabes fortes correspondent aux temps frappés; les syllabes semi-fortes aux temps levés. C'est le rhythme naturel du mot qui en constitue l'unité, l'individualité. En d'autres termes, l'unité du mot n'est rien autre que le rapport quantitatif établi entre les syllabes par les temps forts et semi-forts. C'est pourquoi les mots qui sont ordinairement privés de temps forts et semi-forts ou viennent à en être dépouillés n'ont point d'existence individuelle et s'attachent aux autres mots, précédents ou suivants. Pour qu'un mot soit *perçu par l'oreille* comme unité, il ne faut pas qu'il dépasse en durée une mesure à deux temps. Les voyelles fortes et semi-fortes qui marquent la mesure ont une durée normale d'un demi-temps. Si, par exemple, on adopte la seconde pour la durée d'un temps, la voyelle forte durera pour sa part une demi-seconde. Au contraire, les voyelles qui se trouvent dans la partie faible d'un temps ont une durée normale d'un quart de seconde, et quelquefois moins : cela dépend du nombre

des syllabes qui doivent remplir la demi-mesure après chaque temps fort. La voyelle forte dure plus longtemps que la voyelle faible, parce qu'il existe un rapport naturel entre l'intensité d'un son abandonné à lui-même et sa durée. Plus un son est intense, plus il se prolonge. Souvent, dans un mot, le nombre des syllabes ne suffit pas à remplir la demi-mesure. On constate alors dans ce mot la production de nouvelles syllabes, créées inconsciemment, qui viennent compléter la mesure. Le dédoublement des voyelles accentuées fortement en sanskrit, dans les langues romanes, dans les langues slaves, etc., le redoublement de certaines consonnes n'ont pas d'autre origine.

En arabe, on constate les mêmes phénomènes. Les mots ne dépassent jamais la durée d'une mesure à deux temps, et, parfois, suivant les exigences de la mesure, les voyelles fortes et semi-fortes développent à leur suite d'autres voyelles qui paraissent se fondre avec les premières et qui durent soit un demi-temps soit un quart de temps. Il en résulte que telle voyelle, considérée jusqu'ici comme une simple longue, équivaut en réalité à une longue et demie, telle autre à une double longue. Les Arabes n'ayant aucuns signes déterminés pour représenter les diverses longues et confondant même souvent, dans l'écriture, les brèves et les longues, comme le font nos langues modernes, on avait jusqu'ici transcrit la mesure des mots avec la plus grande inexactitude. Par exemple on comptait قَتَلَ pour trois brèves, alors qu'il faut transcrire ce mot — ᴗ ᴗ, la première syllabe recevant l'accent d'intensité. On rendait قَاتِلٌ par — ᴗ —, tandis qu'il faut le noter -ᴗ ᴗ —, la première syllabe ayant une durée totale d'une longue et demie. Il va sans dire que M. Guyard a établi des règles précises pour la connaissance de la mesure de chaque longue et de chaque brève dans tous les mots de la langue arabe.

Tous ces mots ayant un rhythme et une mesure propres, il faut s'attendre à découvrir un certain rhythme dans la prose

elle-même. Ce rhythme existe en effet. Seulement il est peu sensible à une oreille non exercée, parce que chaque phrase est composée de mots dont les rhythmes respectifs présentent la plus grande variété. Mais étant donnée une phrase quelconque, si on compose la phrase suivante de mots dont la forme, le nombre et la disposition reproduisent la forme, le nombre et la disposition de ceux de la première phrase, aussitôt le rhythme est perçu par l'oreille; on a de la prose mesurée et rimée, dont le rhythme total est la résultante des rhythmes particuliers qui la constituent. Et si dans les deux membres de phrases on a soin de n'employer que des mots offrant le même rhythme ou des mots de deux rhythmes différents mais de mesure équivalente revenant tour à tour, on obtient alors des vers. Or c'est précisément ainsi que se sont peu à peu constitués les mètres arabes. La prose mesurée n'est qu'un cas particulier généralisé de la prose ordinaire, et à son tour le langage poétique est simplement un cas particulier généralisé de la prose mesurée.

M. Guyard conclut naturellement de ce qui précède que la prosodie arabe repose sur le rhythme des mots isolés, modifié, il est vrai, dans certains cas, mais toujours d'après des règles fixes. Il ne peut entrer à ce sujet dans les longs développements qu'exigerait un exposé méthodique de ses vues, et se contente de formuler les principaux résultats auxquels il est parvenu.

Les divers pieds, exprimés par des mots techniques, qui constituent les mètres arabes, sont les types des formes les plus communes des mots de la langue. Ces pieds diffèrent par le rhythme, c'est-à-dire par la disposition des longues accentuées et non accentuées, des brèves, des silences complémentaires qui remplacent des syllabes absentes; mais tous ont une mesure équivalente, car ils forment tous une mesure à deux temps. Ainsi s'explique que les pieds dont le rhythme est très semblable puissent être substitués l'un à l'autre dans les vers. Les pieds se composent de brèves généralement invariables et de longues de plusieurs sortes. Il y a

des longues simples, des longues et demie et des longues doubles, des longues suivies de silences ou temps d'arrêt, dont la durée est tantôt celle d'une brève, tantôt celle d'une longue. Quand on a transcrit un mètre arabe d'après le système que propose M. Guyard, toutes les singularités et irrégularités de la notation usuelle disparaissent. On ne rencontre plus de pieds inégaux, plus de suppressions de syllabes, et le rhythme du mètre devient très-sensible à l'oreille. M. Guyard ajoute qu'il a réduit sa théorie en un petit nombre de règles pratiques par l'application desquelles on obtient mécaniquement, sans tâtonner, la mesure exacte et la division par pieds de tout mètre donné, quelles que soient ses modifications et les transformations réelles ou apparentes de brèves en longues ou de longues en brèves qu'il a pu subir. Depuis plusieurs années, il expérimente ce système à ses conférences de l'École des hautes études et a pu s'assurer qu'il simplifie considérablement l'étude de la prosodie arabe, si compliquée lorsqu'elle est enseignée d'après les systèmes qui ont prévalu jusqu'à ce jour.

Il termine en scandant quelques vers pour faire mieux apprécier le rhythme de chacun des seize mètres usités en poésie. On peut noter ainsi quelques-uns des exemples qu'il a donnés :

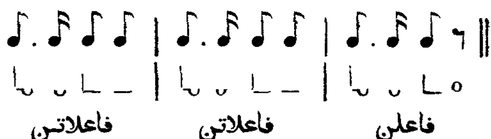
ṬAWÎL (hémistiche).

فعولن مفاعيلن فعولن مفاعلن

BASÎṬ (hémistiche).

مستفعلن فاعلن مستفعلن فاعلن

RAMAL (hémistiche).



WÂFIR (hémistiche).



D'après la notation usuelle, ces mètres seraient ainsi composés :

Ṭawil	⏑ – – | ⏑ – – – | ⏑ – – | ⏑ – ⏑ – ‖
Basîṭ	– – ⏑ – | – ⏑ – | – – ⏑ – | – ⏑ – ‖
Ramal	– ⏑ – – | – ⏑ – – | – ⏑ – ‖
Wâfir	⏑ – ⏑ ⏑ – | ⏑ – – – | ⏑ – – ‖

On peut se former une idée de l'invariabilité des regles établies pour connaître la vraie valeur des longues en observant, 1° que partout où, d'après la notation usuelle, deux longues se suivent, la première est double (–͜–), au milieu d'un pied, ou suivie d'un silence équivalent à une longue (– o), à la fin d'un pied: 2° que partout où une longue est suivie d'une seule brève, cette longue équivaut en réalité à une longue et demie ⏑; 3° que partout où trois longues se suivent ou, ce qui revient au même, – ⏑ ⏑ –, la première longue, ainsi que la seconde, quand on a – – –, restent longues simples –. Ainsi dans le Ṭawîl, tel qu'on le note habituellement ⏑ – – | ⏑ – – – | ⏑ – – | ⏑ – ⏑ – ‖, la pre-

mière longue du pied usuel ⏑—— devient —‿—, conformément à l'observation 1 ; la seconde devient –⏑, suivant l'observation 2 ; dans le pied ⏑———, la première et la deuxième longue restent simples (obs. 3) et la troisième devient –⏑ (obs. 2). Or les mêmes règles se justifient dans les trois autres mètres cités, si l'on prend garde toutefois de considérer chaque hémistiche comme virtuellement précédé d'un autre hémistiche, ou, à la manière arabe, comme formant un cercle. Dans le Basîṭ, par exemple, le premier pied ——⏑—, étant virtuellement précédé du dernier pied —⏑—, commence par une longue simple, en vertu de l'observation 3 (on a, en effet, trois longues successives —⏑$\overset{1}{—}$ | $\overset{2}{—}\overset{3}{—}$⏑—, comme aux 2ᵉ et 3ᵉ pieds du mètre); la longue suivante est –⏑ (obs. 2); la dernière longue est — ∘ (une longue suivie d'un silence équivalent à une longue, obs. 1). Dans le second pied, la première longue vaut –⏑ (obs. 2), la dernière longue — (obs. 3). Dans le Ramal, la première longue du premier pied équivaut à –⏑ (obs. 2), les deux dernières restent longues simples (obs. 3). Dans le Wâfir, la première longue du premier pied reste — (obs. 3); la dernière devient –⏑ (obs. 2). Dans le dernier pied de l'hémistiche, deux longues se suivent : donc (obs. 1) la première devient —‿—, d'où il résulte que le pied ne souffre d'aucune suppression, mais subit simplement une modification de rhythme destinée à marquer la pause.

Si maintenant on évalue en brèves chaque pied des différents mètres, on trouve qu'ils comptent tous huit brèves.

M. Guyard pense que ces quelques explications suffiront pour donner une idée de sa théorie; il ne prétend pas aller au-devant des objections que le présent exposé, nécessairement très-incomplet, peut soulever. Ces objections seront discutées dans le mémoire qu'il a annoncé au début de sa communication.

Marsdeni numismata orientalia, a new edition. Part. I. Ancient indian weights, by Edward Thomas. London, 1874. In-4° (Trübner). VIII et 74 pages, et deux planches gravées.

L'ouvrage de Marsden marquait dans son temps un grand progrès dans la numismatique orientale, surtout musulmane, et a gardé une grande valeur, malgré de nombreuses imperfections. Des découvertes innombrables de monnaies anciennes qui ont été faites depuis son temps, les travaux spéciaux sur les différentes dynasties, et surtout les points de vue différents et plus étendus sous lesquels on étudie aujourd'hui les monnaies, ont révélé successivement les lacunes de cet ouvrage et ont donné l'idée d'une nouvelle édition complétée et comprenant non-seulement les matériaux que le temps a accumulés depuis quarante ans, mais tous les renseignements que l'on sait aujourd'hui tirer des monnaies sur l'histoire politique, sur la généalogie et la chronologie des familles régnantes, sur l'histoire du commerce et de l'économie politique. Mais c'est précisement cette multiplicité de recherches auxquelles la numismatique prête son secours, et dont elle tire son importance actuelle, qui rend presque impossible à un seul savant de l'embrasser dans son ensemble, et qui a donné l'idée de faire traiter dans la nouvelle édition de Marsden les monnaies de chaque pays ou de chaque dynastie par un homme spécial et le plus versé dans cette branche de la numismatique Chacun de ces chapitres formera un travail complet et indépendant, mais se rattachera à l'ensemble par la similitude du traitement. Jusqu'à présent, se sont chargés : Sir W. Elliot, de l'Inde méridionale; Sir A. Phayre, de l'Arracan et du Pegou; M. Rhyn Davies, de Ceylan; le général Cunningham, des Indo-Scythes; Dr Blochmann, des sultans du Bengale; M. de Saulcy, des Arabo-Byzantins; M. Gregorief, des Russes-Tartares; Don P. de Gayangos, des Khalifes d'Espagne; M. Sauvaire, des Fatimides d'Égypte; M. Rogers, des Toulounides; M. Stanley Poole, des Seldjoukites et Ortokides; M. E. Thomas, lui-

même, des Sassanides. On ne saurait mieux choisir ses collaborateurs.

M. E. Thomas vient de publier le premier cahier, qu'il commence par une table de transcription, telle qu'elle sera appliquée par tous ses collaborateurs. On suivra, pour le sanscrit, la translitération de Sir W. Jones, et pour l'arabe et le persan un alphabet latin, qui est assez simple et ne contient pas plus de lettres avec des points dessus ou dessous que ne l'exige la nécessité de transcrire un grand nombre de noms propres. Ensuite M. Thomas traite des anciens poids indiens et des mesures qui leur correspondent, des premières traces et du développement des métaux précieux comme moyen de payement, de l'introduction de la monnaie proprement dite, des alphabets que l'on trouve sur les plus anciennes monnaies; enfin, dans une espèce d'appendice, du contrôle de la valeur des anciens poids indiens, qu'offre le poids des monnaies frappées plus tard. Son sujet force l'auteur de traiter d'un grand nombre de points relatifs à l'histoire ancienne de l'Inde et des pays environnants, points en grande partie délicats et obscurs, touchant les rapports des Aryas et des populations aborigènes qu'ils envahissaient : l'histoire des alphabets, l'influence des Perses et des Grecs sur l'Inde, la date et l'autorité des ouvrages sanscrits, etc. Personne n'était mieux préparé pour ce travail que M. Thomas, qui avait publié depuis vingt ans un grand nombre de mémoires sur des parties de son sujet, et il nous en donne aujourd'hui les résultats dans une forme plus complète et plus systématique. Je crois qu'il a définitivement etabli la vérité sur une partie de ces questions et que d'autres attendent encore des compléments de matériaux que les découvertes archéologiques, aujourd'hui si fréquentes dans l'Inde, nous fourniront sans doute. Mais même pour les questions qui peuvent encore paraître douteuses, c'est un grand progrès que de les voir mises dans leur cadre, en connexion avec tous leurs tenants et aboutissants, et de pouvoir ainsi juger bien plus sûrement de la portée de chaque nouvelle découverte.

Ce traité, s'il devait rester isolé, formerait une contribution très-intéressante à l'archéologie indienne; mais étant placé à la tête de la nouvelle édition de Marsden, il montre quels progrès la numismatique a faits, de quelle importance elle est aujourd'hui pour les parties les plus obscures de l'histoire, par combien de côtés elle touche nos études sur l'antiquité et par quelle méthode elle atteint son but.

J. M.

Tarikh el-Kénicé. Beïrout, 1874. 2 volumes in-12, 319 et 364 pages.

Nous avons eu l'occasion de signaler maintes fois, dans le *Journal asiatique* et ailleurs, les livres édités par les soins des Dominicains et des Jésuites français de Mésopotamie et de Syrie : ces derniers viennent, tout récemment, de doter la librairie arabe d'un nouveau livre : le *Târikh el-Kénicé*, version arabe de « l'histoire abrégée de l'Église » de Lhomond, par el-Khouri Joucef el-Bostani, ancien élève du collége de Ghazir. Écrite d'un style à la fois simple et élegant, cette version arabe du classique français est d'une lecture facile et intéressante. Pour ce qui est de l'exécution matérielle, elle ne laisse rien à désirer : les types sont d'une grande pureté de dessin; chaque page est encadrée d'une jolie vignette; l'impression est correcte et des plus soignées; enfin la reliure est imitée des meilleurs fers de l'époque arabe. Au point de vue spécial de l'enseignement, la publication de ces sortes de livres est très-appréciable : elle facilite singulièrement les progrès de l'étudiant auquel elle aplanit bien des difficultes; elle lui épargne un temps souvent précieux, et l'initie sans peine au génie de l'idiome qui fait l'objet de ses etudes. On peut donc féliciter à bon droit les zélés missionnaires de ce nouveau produit de leurs utiles et constants travaux.

Belin.

Dictionnaire français-cambodgien, précédé d'une notice sur le Cambodge, et d'un aperçu de l'écriture et de la langue cambodgienne, par E. Aymonier, Saïgon, Imprimerie nationale, 1874, in-4°, IV, 58 et 184 pages lithographiées.

Ce volume montre que le très-regrettable Jeanneau trouve des successeurs dans l'étude du cambodgien, et nous devons nous en féliciter. M. Aymonier commence son ouvrage par une notice sur le Cambodge, son passé, son état présent, la religion, les impôts et les mœurs; cette notice est suivie d'un aperçu sur l'écriture et la langue dans lequel l'auteur suit en général l'exposé qu'en a fait feu Jeanneau, mais en ajoutant ce que des études postérieures ont enseigné de nouveau. Ensuite vient la partie principale, le dictionnaire. Le mot français est toujours suivi du mot cambodgien et de ses dérivés ou composés en caractères cambodgiens et en transcription, puis suit la traduction française, suivie elle-même de termes analogues et d'expressions proverbiales, enfin ce qui s'y rattache de nuances et d'emplois divers.

Il était naturel que M. Aymonier commençât par le dictionnaire français-cambodgien, qui répond aux besoins de l'administration et de la population françaises; mais j'espère qu'il le fera suivre d'un dictionnaire cambodgien-français, indispensable pour l'étude de la littérature ancienne du pays, qui a une importance considérable pour l'histoire du Bouddhisme, et qui peut-être nous fera connaître l'époque brillante du pays dans le temps où ces magnifiques temples et palais qui font notre admiration furent érigés.

Il n'est pas à supposer que ces premiers essais d'un dictionnaire d'une langue jusqu'ici inconnue aux Européens puissent être complets ou définitifs, mais il sera comparativement facile de les compléter et de les perfectionner; la grande difficulté et le grand labeur est dans la première étude de la langue et la réunion d'une masse de matériaux neufs, et l'on doit bien de la reconnaissance à M. Aymonier pour le travail très-considérable et très-méritoire dont il a doté la

littérature orientale et l'administration de la colonie transgangétique. J. M.

Archæological survey of India. — Report for the year 1871-1872, by Alex. Cunningham. Vol. III. Calcutta, 1873. Gr. in-8°. (160 et VI pages et 47 planches.)

L'archéologie indienne a été longtemps abandonnée par le gouvernement anglais de l'Inde aux études individuelles des savants, et ce n'est que lorsqu'un nombre considérable de publications et de traductions d'inscriptions, de descriptions de monnaies et d'interprétations de médailles, eut montré quelle riche mine de matériaux pour l'histoire ancienne elles contenaient, que le gouvernement a commencé à venir en aide aux archéologues. En 1862, le colonel, aujourd'hui général Cunningham, qui s'était depuis longtemps fait connaître avantageusement par de nombreuses publications sur les antiquités indiennes, fut chargé par le gouverneur général de faire le cadastre, pour ainsi dire, des antiquites indiennes, de visiter les localités les plus importantes, de dresser le plan et de faire la description des ruines les plus intéressantes, de relever les inscriptions et de faire photographier les parties principales des monuments d'architecture et de sculpture.

Les résultats de cette mission ont été exposés par M. Cunningham dans quatre rapports sur ses explorations pendant les années 1862-1865. Ces rapports ont été publiés plus ou moins complets à différentes reprises, et à la fin réunis en deux volumes officiels, publiés à Simla, en 1871, et accompagnés de 99 gravures. Ils rendent compte des explorations faites dans la vallée du Gange, et se rapportent généralement aux localités indiquées et visitées par Hiouen-tsang. Il est certain qu'on ne pouvait pas suivre un guide meilleur et plus sûr que le pèlerin chinois.

M. Cunningham se retira en 1866 du service et s'occupa à Londres de la préparation de sa géographie de l'Inde ancienne, dont le premier volume, comprenant l'époque bouddhiste,

parut en 1871. Il interrompit la continuation de cet ouvrage en acceptant de nouveau une mission archéologique dans l'Inde, dont le volume que j'annonce ici, et qui forme la suite des deux publiés à Simla, donne les premiers fruits. L'auteur visita de nouveau quelques-uns des sites qu'il avait déjà explorés, comme Mathura et Buddha-Gaya, et y trouva une ample moisson de monuments, de sculptures et d'inscriptions, que des travaux postérieurs à sa première visite avaient mis au jour. Ces découvertes incessantes et la rapidité déplorable avec laquelle beaucoup de monuments et une partie des inscriptions les plus importantes qui ont été connues autrefois, ont disparu, prouvent qu'il était grandement temps d'aider officiellement ces recherches, de mettre en lieu de sûreté les inscriptions qui périclitent, d'encourager leur publication et de protéger les monuments. Les missions officielles, comme celle du général Cunningham, sont indispensables pour atteindre le but qu'on se propose, de sauver et de faire connaître les véritables éléments de l'ancienne histoire de l'Inde, et le gouvernement indien a vivement senti l'importance de ces recherches, car il paraît vouloir les étendre sur toute la péninsule, et il a non-seulement donné à M. Cunningham des adjoints européens, mais il a nommé M. Burgess archéologue pour la présidence de Bombay, choix auquel on ne peut qu'applaudir. Mais cela ne suffira pas, le pays est trop grand et les monuments sont trop nombreux pour qu'une inspection officielle suffise; il faut l'intérêt et le zèle des particuliers demeurant sur les lieux mêmes pour que l'étude et surtout la conservation de ces restes de l'antiquité soient assurées. Car toute l'histoire de l'Inde est là; ce n'est que par les inscriptions, les médailles, les sculptures et les restes des monuments qu'on peut la reconstituer, puisque la littérature indigène n'a jamais produit d'historiens. On le voit bien par le titre d'archéologie indienne que M. Lassen a été obligé de donner à son grand ouvrage, le seul essai sérieux fait jusqu'ici de reconstituer l'histoire ancienne du pays. J. M.

De pronominibus arabicis, dissertatio etymologica, scripsit Carolus Eneberg. Hesingfors, 1872 et 1874. In-8° (en deux cahiers de 72 et 105 pages).

Cette dissertation, dont la troisième et dernière partie n'a pas encore paru, tient plus que ne promet le titre, car elle s'étend sur les pronoms non-seulement arabes, mais éthiopiens, syriens, hébraïques et chaldéens, et forme ainsi une contribution notable à l'élucidation d'une des parties les plus difficiles de la grammaire comparée des langues sémitiques. J. M.

Grammatik, Poetik und Rhetorik der Perser, nach dem siebenten Bande des Heft Kolzum dargestellt von Fr. Rückert; neu herausgegeben von W. Pertsch. Gotha, 1874. In-8°. (xx et 414 p.)

Feu Frederic Rückert publia, en 1827 et 1828, dans les *Wiener Jahrbücher*, une série d'articles contenant une analyse très-détaillée du volume VIII du *Heft Kolzoum*, volume qui termine ce dictionnaire par un traité sur la grammaire, la rhétorique et les règles de la poésie persane. Ce travail, fait par un homme très-poëte lui-même, plus philologue qu'on ne l'aurait soupçonné, et s'intéressant vivement aux raffinements, aux délicatesses, aux grâces de la poésie persane et même aux jeux puérils de sa décadence, était très-sérieux et très-neuf. Il contenait une foule de règles qui alors n'avaient pas attiré l'attention des savants, et qu'il faut pourtant connaître pour bien comprendre les intentions des poetes. Les articles de Rückert attirèrent peu l'attention lorsqu'ils furent publiés; on ne les cherchait guère dans une revue qui n'était pas très-répandue, et lorsque M. Garcin de Tassy publia dans le *Journal asiatique* la série de ses excellents articles sur le même sujet, qu'il a réunis depuis en un volume, il ne paraît pas avoir connu le travail de Ruckert.

Aujourd'hui, M. Pertsch a réuni les articles de Rückert et en a publié une edition tres-perfectionnée, car il a substitué partout l'impression en caractères persans aux trans-

criptions de Rückert, et a ajouté fréquemment ses propres observations au travail original, tout en les distinguant soigneusement du texte premier; il a vérifié et souvent rectifié les citations; enfin il a fait en tout œuvre d'éditeur également savant et respectueux pour l'auteur. L'ouvrage original de l'auteur du *Heft Kolzoum* est composé dans une forme de pédanterie étrange, et Rückert en a très-sagement omis une quantité de matières inutiles, de subdivisions et de définitions superflues par lesquelles ce grammairien tâchait de préciser et de classifier, comme des objets d'histoire naturelle, les images, les comparaisons et les fantaisies des poëtes, les énigmes avec lesquelles ils aimaient à embarrasser les lecteurs, et tous les artifices d'une littérature devenue le jeu élégant d'un peuple ingénieux. Mais les observations du grammairien, quoique souvent pédantesques, n'en sont pourtant pas moins instructives et très-souvent indispensables pour l'intelligence de cette poésie artistique, et M. Pertsch a rendu un véritable service par cette reproduction très-améliorée du travail de Rückert. J. M.

P. S. Ce volume est très-bien imprimé, mais je ne puis m'empêcher de faire une observation sur le prix que le libraire a fixé et qui est de 8 thalers (30 fr., à Paris 32 fr.). Les prix souvent excessifs (voyez, par exemple, le prix insensé du *Fihrist* de Flügel) que les libraires allemands demandent depuis quelque temps pour des ouvrages orientaux, sont très-nuisibles aux progrès des études, et, j'aime à le croire, aux intérêts des libraires eux-mêmes, en réduisant forcément le nombre des acheteurs. Je sais bien que c'est un calcul délicat à faire entre le nombre des acheteurs forcés d'un livre et de ceux que le trop haut prix décourage, et je sens parfaitement qu'on ne peut pas demander aux libraires de s'exposer à plus que les risques ordinaires de leur commerce: mais les calculs qu'ils font aujourd'hui sur les chances probables de la vente sont-ils bien fondés?

Le Gérant : J. Mohl.

JOURNAL ASIATIQUE.

MAI-JUIN 1875.

ÉTUDES BOUDDHIQUES.

LES JÂTAKAS,

PAR M. L. FEER.

L'étude des jâtakas est à l'ordre du jour. Le public savant éprouve le besoin d'avoir des notions plus complètes et plus exactes sur ces nombreux récits dont on parle plus qu'on ne les connaît. La lecture des titres de quelques-uns d'entre eux sur des monuments trouvés dans l'Inde par M. Cunningham a ravivé la curiosité et fait sentir la nécessité de combler les lacunes de nos informations relativement à cette branche importante de la littérature bouddhique. M. Fausböll, qui a déjà publié quelques fragments des jâtakas, et s'est occupé spécialement de ce recueil, se propose d'en publier le texte complet; M. Childers doit le seconder en faisant la traduction. Voilà certes un grand et utile travail placé en d'excellentes mains. Mais, vu l'étendue et

manuscrits pâlis du même établissement, celui de la collection Grimblot, qui vient de Ceylan, avec celui de la collection Bigandet, qui vient de Birma, j'ai reconnu qu'ils se suivent en général d'assez près, mais ne concordent pas toujours : dans chacun d'eux il y a des lacunes; seulement celles du manuscrit birman paraissent plutôt dues à la négligence du copiste, celles du manuscrit singhalais à un dessein prémédité. Un quatrième document, manuscrit pâli-birman donné par le colonel Phayre, m'a fourni le moyen de reconnaître et de rectifier toutes les omissions. Les exemplaires de Grimblot et de Bigandet ne renferment que le texte, c'est-à-dire les stances (gâthâ), des jâtakas; l'exemplaire du colonel Phayre, qui se compose de quinze volumes, renferme tous les récits; il est incomparablement plus complet et plus soigné que les deux autres, il a en outre l'avantage de présenter sous forme d'appendice une liste complète, un tableau des jâtakas, avec un résumé qui donne le nombre des textes de chaque subdivision de l'ouvrage, et par suite de l'ouvrage tout entier. De l'examen de cette liste conforme au corps de l'ouvrage dont elle résume et rassemble les diverses parties, il résulte que les jâtakas sont au nombre de 547. On s'explique aisément d'après cela que le chiffre rond 550 ait été adopté comme officiel, mais ce n'est pas le chiffre exact. Quant aux lacunes que présentent la plupart des manuscrits, elles s'expliquent généralement par ce fait que les jâtakas

omis sont des fragments de jâtakas plus étendus; on les a laissés de côté parce qu'ils devaient se retrouver ailleurs. Voici donc un fait bien établi : le nombre définitif, officiel des jâtakas est 547.

Seulement, il est un autre fait non moins bien établi, c'est que ce chiffre officiel n'est pas réel. Nous venons de dire que plusieurs jâtakas omis dans les manuscrits ne sont que des fragments, des extraits de jâtakas plus étendus, ce qui permettrait de ne pas les compter : d'autres jâtakas sont dans le même cas, bien qu'ils se trouvent dans les manuscrits, et peuvent être considérés comme ne faisant qu'un avec des textes dont ils sont, soit des extraits, soit des amplifications, soit de simples variantes; ces doubles peuvent aussi être défalqués. On arriverait ainsi à reconnaître que le nombre réel des jâtakas est bien inférieur au chiffre officiel. Quand tous les jâtakas auront été traduits, on pourra opérer les éliminations ou les fusionnements qui permettraient d'avoir un chiffre exact; mais, dans l'état actuel des choses, nous devons nous en tenir au chiffre officiel, qui est 547.

Ces 547 jâtakas sont classés d'après un système purement artificiel, fondé sur le *nombre de stances* que chaque texte renferme : ceux qui n'ont qu'*une* stance forment la première section ou le premier nipâta; les sections suivantes sont formées de textes qui ont *deux*, *trois*, *quatre* stances, etc. La dernière section seule, intitulée *Mahâ-Nipâta* (Grand Nipâta), n'est pas désignée d'après le nombre des stances. Les

premières sections sont celles qui renferment le plus grand nombre de textes. Quand ce nombre dépasse dix, le nipâta est divisé en *vaggos* (chapitres) de dix textes chacun.

Pour rendre les idées plus claires, nous donnons ici le tableau des Nipâtas :

I.	Eka-Nipâta. .	(1 gâthâ)	150 textes	(15 vaggos).
II.	Duka.	(2 gâthâs)	100 textes	(10 vaggos).
III.	Tika.	(3 gâthâs)	50 textes	(5 vaggos).
IV.	Catuka.	(4 gâthâs)	50 textes	(5 vaggos).
V.	Pañcaka. . . .	(5 gâthâs)	25 textes	(2 vaggos).
VI.	Chakka. . . .	(6 gâthâs)	20 textes	(2 vaggos).
VII.	Satta.	(7 gâthâs)	21 textes	(2 vaggos).
VIII.	Aṭṭhaka. . . .	(8 gâthâs)	10 textes.	
IX.	Nava.	(9 gâthâs)	12 textes.	
X.	Dasa.	(10 gâthâs)	16 textes	(2 vaggos).
XI.	Ekâdasa. . . .	(11 gâthâs)	9 textes.	
XII.	Dvâdasa. . . .	(12 gâthâs)	10 textes.	
XIII.	Terasa.	(13 gâthâs)	10 textes.	
XIV.	Pakiṇṇaka. .	(15 gâthâs)	13 textes.	
XV.	Visati.	(20 gâthâs)	14 textes.	
XVI.	Tiṁsa.	(30 gâthâs)	10 textes.	
XVII.	Cattâlisa. . . .	(40 gâthâs)	5 textes.	
XVIII.	Paññâsa. . . .	(50 gâthâs)	3 textes.	
XIX.	Chaṭṭhi.	(60 gâthâs)	2 textes.	
XX.	Sattati.	(70 gâthâs)	2 textes.	
XXI.	Asîti.	(80 gâthâs)	5 textes.	
XXII.	Mahâ-Nipâta.		10 textes.	
		Total.	547 textes.	

Le vice de cet arrangement est frappant : tel jâtaka, fragment ou abrégé d'un jâtaka plus long,

s'en trouve à une grande distance. Les textes sont distribués, non d'après leurs rapports internes, leurs affinités naturelles, mais d'après une circonstance tout extérieure, leur plus ou moins de longueur. En outre, la désignation des textes est embarrassée et pénible. Veut-on un exemple qui réunisse ces divers inconvénients? Nous apprendrons au lecteur que les jàtakas suivants : Eka-Nipâta IX, 2; Eka-Nipâta, XI, 4; Pañcaka-Nipâta, II, 10; Dasa-Nipâta, 1 (c'est-à-dire le deuxième du 9e vaggo, et le quatrième du 11e vaggo du Eka-Nipâta, le dixième du 2e vaggo du Pañcaka-Nipâta, et le premier du Dasa-Nipâta), ne sont que quatre versions ou variantes d'un seul et même texte, et occupent dans la liste suivie des jâtakas les numéros 82, 104, 369, 439. Ainsi le 82e et le 104e, qui cependant sont dans le *Eka-Nipâta* tous les deux, pouvaient être rapprochés, on les écarte considérablement; il est vrai que le 104e est plus long que le 82e d'une demi-stance[1]. Et quelle complication, pour indiquer le 82e jâtaka, que de dire Eka, IX, 2! Si, pour abréger, on désigne les nipâtas par le rang qu'ils occupent dans la série, on est plus bref, mais plus obscur; Pañcaka-Nipâta, II, 10, deviendra V, II, 10. Qui pourrait reconnaître dans XVI, 5, le cinquième texte du Tiṁsa-Nipâta; dans XIX, 2, le deuxième texte du Chaṭṭhi-Nipâta? Tous les modes de désignation fondés sur l'arrangement indigène sont

[1] On rencontre très-souvent dans les textes bouddhiques des çlokas à 6 padas, qui valent par conséquent 1 1/2 çloka

obscurs ou compliqués. C'est probablement pour échapper à cet inconvénient que Westergaard, dans son catalogue[1], a pris pour base de la division de l'ouvrage le vaggo, la plus petite subdivision. Il a ainsi trouvé 56 vaggos, et subordonné à cette division la division principale des nipâtas. La force des choses l'a dès lors obligé à confondre les nipâtas courts avec les vaggos, à les traiter comme des vaggos; en sorte que, parmi ses 56 sections, les unes renferment dix textes, d'autres n'en renferment que deux. Parmi celles qui devraient en avoir dix, beaucoup n'en ont que huit ou neuf, à cause des lacunes dont il a été question ci-dessus. De plus, l'auteur du catalogue de Copenhague a été amené par la disposition de son manuscrit à ranger sous un seul vaggo deux nipâtas, le Pakiṇṇaka et le Visati (celui des textes à quinze gâthâs, et celui des textes à vingt gâthâs); de là une section démesurément grande renfermant vingt-sept textes. Il est impossible d'arriver à un arrangement satisfaisant en prenant pour base la classification indigène.

L'embarras dans lequel s'est trouvé Westergaard a sans doute une cause qui est précisément celle à laquelle on peut attribuer la classification défectueuse des indigènes. Cette cause serait l'incertitude du nombre des jâtakas. Il semble qu'on n'ait jamais été bien sûr de ce nombre, en sorte qu'on n'aura pas voulu donner à chaque texte un numéro d'or-

[1] *Codices orientales bibliothecæ regiæ Havniensis*, pars prior, pag. 36-42.

dre; on aura préféré un classement qui permet d'ajouter un ou plusieurs textes sans troubler toute l'économie du recueil. Ainsi, nous avons fait la remarque que l'exemplaire d'Upham contient dix textes de moins que celui de Copenhague : que ces dix jâtakas soient ajoutés dans les vaggos ou les nipâtas où ils manquent, il y aura quelques vaggos complétés ou augmentés, mais il ne sera pas nécessaire de donner à chaque jâtaka un numéro nouveau. De même Westergaard fait observer que trois textes de l'exemplaire d'Upham manquent dans le sien[1]; ici encore même résultat : l'adjonction de ces trois nouveaux textes attribués à la section que leur assigne le nombre de leurs stances se fait sans difficulté et sans que la disposition générale du recueil en soit troublée. Au sujet de ces trois textes, nous devons dire que deux d'entre eux se trouvent dans l'exemplaire complet de Phayre; mais le troisième, qui devrait être le second du Dasa-Nipâta, fait défaut. Il est intitulé *Purṇa,* nom célèbre dans la littérature bouddhique; mais aucun jâtaka, sauf dans l'exemplaire d'Upham, ne porte ce titre. Il y a bien un Puṇṇapâti, un Puṇṇâdi, un Puṇṇakam; celui-ci, qui est l'avant-dernier du recueil, est fort long; le Puṇṇa de Upham en serait-il un extrait? Nous l'ignorons, mais nous ne serions pas étonné qu'il en fût ainsi. Toutefois, s'il venait à être démontré que ce jâtaka est sans analogue dans le recueil des

[1] *Codices orientales*, etc. p. 36.

547 jâtakas, il n'y aurait pas encore lieu d'en être surpris outre mesure, car nous savons qu'il y a encore des jâtakas en dehors des 547[1]. Nous sommes donc fondé à dire qu'il a dû régner, dans un temps, une grande incertitude sur le nombre des jàtakas, que les traces de cette incertitude subsistent encore dans la variété du nombre des textes que renferment les différents manuscrits, et peut-être aussi dans le classement défectueux des indigènes, adopté sans doute par nécessité dans les premiers temps, conservé depuis par respect des traditions[2].

Toutefois, quelle qu'ait pu être l'incertitude de ceux qui ont fait la compilation des jâtakas, elle ne doit pas nous arrêter; nous avons des preuves suffisantes que le nombre admis, arbitrairement peut-être, mais reconnu, est de 547. Peu importe que ce nombre soit susceptible de réduction; il est admis, et il ne dépend pas de nous de le changer. Nous n'avons qu'à constater ces deux faits : 1° les bouddhistes comptent dans leur collection 547 jâ-

[1] Le *Parva* de Upham ne se trouve pas dans l'exemplaire (singhalais) de Burnouf; au contraire, les deux autres jâtakas que Westergaard signale comme manquant dans son exemplaire et figurant sur la liste de Upham se trouvent dans l'exemplaire de Burnouf.

[2] Nous devons dire cependant que ce classement est conforme au système généralement adopté pour les livres pâlis; on groupe les textes d'une manière plus ou moins logique, sans s'aviser jamais de leur donner un numéro d'ordre depuis le premier jusqu'au dernier. Si donc l'explication que nous donnons était exacte, elle ne serait pas particulière aux jàtakas, et vaudrait pour tous les recueils de textes bouddhiques.

takas; 2° ces jâtakas sont toujours rangés dans le même ordre, à une ou deux exceptions près[1].

Ces deux faits étant donc bien établis : le nombre des jâtakas est de 547 ; — l'ordre dans lequel on les énumère est constant; — qu'y a-t-il de plus naturel et de plus simple que de donner un numéro à chacun d'eux dans l'ordre où les manuscrits complets nous les donnent? C'est ce que nous avons fait; nous avons numéroté tous les jâtakas depuis 1 jusqu'à 547, selon l'ordre où ils se succèdent dans le recueil : nous avons indiqué subsidiairement la division indigène afin qu'on puisse rapporter tel jâtaka au Nipâta ou au vaggo correspondant du recueil officiel. Mais notre liste nous permet de désigner chaque jâtaka *par son numéro*, ce qui est de beaucoup le moyen le plus simple et le plus commode.

Titres des Jâtakas. — Chaque jâtaka est donc pourvu de son *numéro*, qui sert à le désigner; mais cela ne suffit pas, il y faut joindre un second indice, *le titre*. Seulement, on va reconnaître (et il était aisé de le prévoir) que les titres, destinés à faciliter la distinction des textes, sont trop souvent une cause de confusion.

[1] Les textes du Mahâ-Nipâta ne sont pas toujours dans le même ordre; il y en a un ou deux de transposés dans les différents manuscrits. Le manuscrit, tout singhalais, de Burnouf nous offre en outre quatre cas de déplacements de textes, dont l'un paraît grave à cause du transport d'un nipâta à un autre (du *Catukka*-N. au *Nava*-N.) Nous ne croyons pas que ces exceptions doivent nous empêcher de nous conformer à l'ordre constamment suivi par les autres manuscrits, surtout quand ces manuscrits sont *pâlis*.

En parcourant la liste des jâtakas donnée par Westergaard, on remarque tout d'abord ce fait saillant : un même titre sert souvent pour plusieurs textes. C'est ainsi que l'on y rencontre deux Anabhirati, deux Amba, deux Uraga, deux Kapi et deux Mahâ-Kapi, deux Kurunga-Miga, deux Daddara, deux Mittavinda, deux Râjovâda, deux Râdha, trois Kacchapa, trois Kâka, trois Kosiya, trois Tittira, trois Maccha, trois Sujâta, quatre Godha, quatre Singâla (dont deux dans un même vaggo). On trouve encore trois Sîlavimaṁsa et deux Sîlavimaṁsana (écrits l'un avec *n*, l'autre avec *ṇ*), ce qui fait en réalité cinq textes portant même titre. Ce sont là, croyons-nous, tous les titres doubles, triples, quadruples; mais la liste serait bien plus longue, si nous y avions fait entrer les titres semblables simplement différenciés par l'épithète Mahâ (grand) ou Cuḷa (petit), et ceux qui ne diffèrent que par une variante insignifiante, peut-être même par une faute de lecture, comme Somadanta et Somadatta, Kuṭa-vâṇi et Kuṭa-vâṇija. En présence de ce fait, on est amené à se faire une double question. Les titres semblables sont-ils l'indice d'une ressemblance de fond entre les textes? N'y a-t-il pas moyen de distinguer les textes ainsi réunis par les titres, indépendamment de la distinction qui résulte naturellement de la place occupée par eux dans la collection? Ce qui va suivre indiquera quelle réponse on peut faire à ces deux questions.

En comparant les manuscrits Grimblot et Bi-

gandét, je remarquai avec un certain étonnement que beaucoup de titres du manuscrit birman de Bigandet diffèrent totalement de ceux du manuscrit singhalais de Grimblot, lesquels sont, à très-peu d'exceptions près, identiques à ceux qui forment la liste de Westergaard. Si ces différences portaient seulement sur les titres répétés deux, trois, quatre fois dans les manuscrits singhalais, je n'en aurais pas été surpris, j'aurais même eu la satisfaction de rencontrer un résultat que j'espérais jusqu'à un certain point. Mais cette attente ne s'est réalisée que très-imparfaitement : pour quelques titres multiples de Grimblot, Bigandet ne donne aucune variante; par contre, il en donne souvent à un titre unique, ou répète une variante qui existe déjà pour un autre texte. Par exemple, le jâtaka 345 dont j'ai donné le texte et la traduction (*Journal asiatique*, oct-nov. 1874) porte le titre unique de Râjakumbha; il n'était point nécessaire de le distinguer par un deuxième titre; cependant Bigandet donne Vasalaki; il est vrai que la leçon Râjakumbha peut offrir des doutes, car on trouve à côté d'elle Gajakumbha; mais ce serait un singulier moyen pour détruire l'incertitude causée par cette double forme, que d'en donner une troisième. Les manuscrits singhalais comptent deux Râjovada; Bigandet en ajoute un troisième; il est vrai qu'il en fait une variante pouvant servir à distinguer l'un des deux Mahâ-Kapi des manuscrits singhalais; mais c'est faire disparaître la confusion sur un point pour

la porter sur un autre. Les deux jâtakas intitulés Râdha dans Westergaard et Grimblot sont intitulés Poṭṭhapâda dans Bigandet, et nous n'avons pas plus de moyens pour distinguer entre les deux Poṭṭhapâda qu'entre les deux Râdha. On voit donc que, en plus d'un cas, cette profusion de titres tend plutôt à augmenter la confusion qu'à la diminuer; cependant il est juste de dire que souvent les variantes de Bigandet aident à distinguer des textes qui portent un même titre dans les autres manuscrits. Ainsi les quatre Singâla de Westergaard et de Grimblot ont chacun un titre différent dans Bigandet; sur les quatre Godha, deux ont des variantes, et c'est peut-être par erreur que le troisième en est dépourvu. Par contre, ces mêmes variantes aident à identifier des textes entre lesquels les titres semblent établir des différences non justifiées. Ainsi le jâtaka 439 est rattaché par le titre-variante de Mittavindaka, qu'il porte seulement dans Bigandet, aux jâtakas 82, 104, 369, avec lesquels il a un lien intime. Reconnaissons donc l'utilité de ces variantes; elles peuvent servir soit à distinguer, soit à rapprocher les textes; mais quelle valeur doit-on leur attribuer?

En étudiant le manuscrit Phayre, qui est birman et plus birman que le manuscrit Bigandet, puisqu'il est pour plus de moitié en langue birmane, je m'attendais à y retrouver les titres de Bigandet; je fus tout à fait surpris de n'y trouver, sauf une ou deux exceptions, que les titres de Grimblot et de Wes-

tergaard. Un examen plus attentif me fit reconnaître, par la suite, que plusieurs des titres de Bigandet étaient donnés par ce manuscrit comme variantes. Cela, il est vrai, n'a pas lieu pour tous; mais les cas sont assez nombreux, et il est possible que les variantes absentes aient été omises par oubli. Quoi qu'il en soit, nous pouvons tirer avec pleine assurance, de l'exposé qui précède, cette double conclusion : un même titre peut servir à plusieurs jâtakas, un même jâtaka peut avoir plusieurs titres. Que prouve, pour les textes eux-mêmes, l'identité des titres? Absolument rien. Seulement c'est un indice, une présomption de communauté d'origine, de ressemblance, peut-être même d'identité entre les deux textes. Les jâtakas qui portent même titre se recommandent par cela même à l'attention et à la comparaison; mais c'est par d'autres considérations qu'on arrive à constater les rapports internes qu'ils peuvent avoir entre eux.

Les variantes dont il vient d'être question ne sont pas des variétés de lecture d'un même mot (ces variétés existent et nous en parlerons), ce sont des termes tout à fait différents. Cela nous oblige à dire quelques mots sur la manière dont ces titres ont été choisis. En général, le titre d'un jâtaka peut être une de ces trois choses : 1° un terme indiquant le sujet du jâtaka (exemple : *Sila-Anisaṁsa*, « les avantages de la moralité »; *Sîla-Vimaṁsa*, « l'épreuve de la moralité »); 2° le nom d'un des personnages qui figurent dans le jâtaka (exemple : *Kusa*, « le roi

Kusa »; *Paduma*, « le roi Paduma »); 3° les premiers mots ou l'un des premiers mots du texte (exemple : *Catudvâra*, « quatre portes »). D'après cela, chaque jàtaka serait susceptible d'avoir trois noms et même davantage, car il y a d'ordinaire plusieurs personnages dans un jâtaka, et le sujet peut en être envisagé de différentes manières. Ainsi le jâtaka intitulé *Silâ-Anisaṁsa*, « avantages de la moralité », est aussi intitulé *Saddhâ*, « la foi »; il a donc deux titres puisés à une même source; il n'en a pas qui soit emprunté aux personnages du récit; peut-être pourrait-on soutenir que les deux titres, surtout le second, sont empruntés au commencement du texte qui est : *passa saddhâya sîlassa.* Cet exemple prouve combien le choix des titres est limité, malgré les moyens qu'on a de les multiplier; mais il fallait bien se restreindre, car la multiplicité des titres ne peut qu'augmenter la confusion. Aussi est-ce par exception que certains jâtakas se présentent avec *trois* titres; la plupart n'en ont qu'*un;* mais le nombre de ceux qui en ont *deux* est relativement assez considérable : il est de cent soixante et onze, si je ne me trompe. Je ne donne pas ce nombre comme certain, d'abord parce que je n'ai pas compté cinq ou six textes dont les variantes se rapprochaient trop du titre principal, ensuite parce que j'ai compris dans mon énumération des titres au sujet desquels on pourrait faire la même remarque. Il est bien difficile d'arriver sur ce point à une exactitude rigoureuse; mais nous pouvons fixer, avec une ap-

proximation très-suffisante, ce chiffre à cent soixante et dix. Ainsi, le tiers à peine des jâtakas est pourvu d'un double titre : quant à ceux qui en ont trois, leur nombre ne dépasse pas cinq ou six.

Mais si les véritables variantes de titres sont restreintes, les diversités de lecture d'un même titre le sont bien moins qu'on ne serait disposé à le croire. Presque tous sont plus ou moins altérés, quelques-uns sont rendus méconnaissables. Que les divers manuscrits écrivent Sîlavimaṁsa, Sîlavimaṁsana, Sîlavimaṁsaka, Sîla-vimaṁsakî-naṁa, cela n'a pas une très-grande importance, la forme Sîla-visata est déjà une plus grande déviation; mais quand il faut choisir entre Kuru, Garu et Bharu, entre Gagga et Bhagga, Kapi et Apika, etc., l'incertitude devient plus grande, et l'on peut être sérieusement embarrassé. Donnons quelques exemples de ces différences: pour le jàtaka 213, on trouve les titres Kuru (Ph.), Guru-râja (Big.), Bharu (Gr. Wg.), Bharâ (Bur.); pour le jâtaka 276, les titres Kuru-dhamma (Gr. Wg. Bur.), Guru-dhamma (Ph.), Garu-dhamma (Big. Ph.)[1]. Peut-être le lecteur sera-t-il tenté de croire que Kuru est la vraie leçon pour le premier, et Garu ou Guru pour le second; il est certain qu'il faut lire *Kuru* dans l'un et dans l'autre, mais on s'explique sans difficulté les altérations qui se sont produites : les gutturales *g* et *k* se prennent aisé-

[1] Ph., Big., Gr., Wg., Bur., désignent respectivement les manuscrits de Phayre, Bigandet et Grimblot, la liste de Westergaard et le manuscrit singhalais de Burnouf.

ment l'une pour l'autre à cause du son; rien de plus naturel que de voir le nom propre *Kuru* se transformer dans le substantif et l'adjectif *guru*, *garu;* mais graphiquement le *g* singhalais ne diffère que par un léger trait du *bh; gharu* se sera donc transformé facilement en *bharu* qui nous met bien loin de la vraie leçon *kuru*. Dans le titre du jâtaka 276, les manuscrits birmans sont évidemment fautifs, ils ont substitué *g* à *k*, ce qui arrive très-souvent; les manuscrits singhalais sont corrects. Dans le titre du jâtaka 213, Big. a commis la même faute que dans celui du 276, Ph. est correct; mais les manuscrits singhalais sont doublement fautifs, ils ont changé *k* en *g*, puis *g* en *bh*. On ne peut pas ici accuser l'ignorance ou la négligence des Birmans, et l'on est forcé de convenir que leurs manuscrits peuvent quelquefois servir à contrôler les leçons des manuscrits singhalais. Nous trouvons un autre exemple de la confusion de *bh* et de *g* dans le titre du jâtaka 155; mais elle est moins facile à éclaircir. Les variantes sont Gagga (Gr., Wg., Bur.), Bhagga (Ph.), Aggi (Big.). Laissons de côté *aggi*, qui peut n'être qu'une altération de Bhaggi (Bhagga) à cause de la ressemblance possible des lettre birmanes *a* et *bh*, formées hâtivement : tout le débat est entre les formes Gagga et Bhagga; ici, ce sont les Birmans qui ont *bh*, les Singhalais ont *g;* il serait tout naturel de dire que les Birmans ont mal lu le *g*, l'ont pris pour *bh*, et ont ainsi altéré le nom, si l'exemple précédent n'était là pour nous

avertir que les copistes singhalais ne sont pas infaillibles, ni leurs travaux exempts d'erreur. La lecture du jâtaka seule révélera peut-être la véritable leçon, car le commencement du texte d'où l'on peut croire que le titre a été pris ne donne pas d'éclaircissements suffisants. Ce commencement est :

Jiva vassasatam Gagga (ou Bhagga)
Vis cent ans, Gagga (ou Bhagga).

Il est clair que ce titre est un nom propre. Garga est célèbre dans le brahmanisme et dans le bouddhisme ; mais Bharga existe aussi ; et tout en pensant que Gagga est la vraie leçon, je n'ose pas trop me prononcer. On voit par là de quelles difficultés les titres des jâtakas sont la source ; et il n'est pas sûr que la lecture des textes eux-mêmes permette toujours de les lever ; je n'en veux pour preuve que le jâtaka 345 dont j'ai déjà parlé et donné la traduction avec le texte dans un précédent travail[1]. Ph. l'intitule Râjakumbha, et c'est sous ce titre que je l'ai publié, mais les manuscrits singhalais (Gr., Wg., Bur.) l'appellent Gajakumbha. Les lettres singhalaises *râ* et *ga* peuvent à la rigueur se prendre l'une pour l'autre ; est-ce une raison pour décider que le manuscrit birman est fautif? *Gajakumbha*, qui désigne la bosse frontale de l'éléphant, semble bien présenter un sens plus satisfaisant que *Râjakumbha*, « vase du roi » ; mais il s'agit ici d'un nom propre, ce qui doit rendre plus circonspect et faire hésiter à se

[1] *Journ. asiat.* oct.-nov. 1874.

prononcer entre les deux. Aussi, après avoir traduit et étudié le texte, je ne sais trop comment résoudre la question; et comme le récit répète constamment la leçon du titre Râjakumbha, j'adopte provisoirement cette leçon, par l'unique raison qu'elle est répétée plusieurs fois, ce qui n'est cependant pas une preuve certaine de sa supériorité, surtout quand elle est appuyée par un seul manuscrit. Quant au titre tout à fait différent Vasalaki, donné par Big., il ne peut nous être d'aucun secours, et nous apporte seulement une nouvelle énigme. Que signifie-t-il? Je voudrais le changer en Pacalaki ou Pacalaka (le traînard), mot qui est dans le texte et conviendrait très-bien; mais ce changement est-il permis, est-il possible? Je me borne à l'indiquer et ne m'aventure pas au delà[1].

Il serait trop long d'énumérer toutes les divergences de nos textes pour les titres. Presque tous ces titres, étant inintelligibles, ont dû être altérés de plusieurs manières. Je dois ajouter qu'ils ont été quelquefois mal lus : parmi les titres donnés par Westergaard, il en est qui sont évidemment de fausses lectures; ainsi le 54ᵉ jâtaka (*Eka,* VI, 4) et le 82ᵉ (*Eka,* IX, 2) figurent dans sa liste sous les formes Ela et Cittavinda : il faut lire Phala et Mittavinda[2]. On sait que les caractères singhalais *e* (ini-

[1] Pour se rendre compte de cette discussion, le lecteur est prié de se reporter à la traduction et au texte du Râjakumbha dans le *Journal asiatique* (oct.-nov. 1874, p. 356-359 et 365-368).

[2] Dans le manuscrit de Burnouf, la lettre initiale du 54ᵉ jâtaka

tial) et *ph*, d'une part, *c* et *m* de l'autre, ont assez de ressemblance et peuvent se prendre aisément l'un pour l'autre. De telles erreurs sont inévitables quand on fait un travail de ce genre sur un seul manuscrit; mais du moment où elles sont publiées, il importe de les rectifier aussitôt qu'on peut le faire.

Le manuscrit singhalais de Burnouf présente quelques variantes; mais il se distingue surtout par cette particularité que les titres sont souvent ramenés à la forme sanscrite. Ainsi, on y lit Samudra, Kriṣṇa, etc., au lieu de Samudda, Kaṇha, etc., de là une source nouvelle de formes différentes.

De tout cela il résulte qu'il y a une très-grande variété de leçons dans les titres des jâtakas, qu'il est très-difficile, quelquefois peut-être impossible, de choisir entre les formes diverses d'un même terme, à plus forte raison entre des termes absolument différents, que dès lors il faut les admettre tous. C'est ce que j'ai fait; et en dressant ma liste des jâtakas, j'ai recueilli *tous les titres* que me fournissaient les manuscrits, notant ceux qui sont évidemment fautifs, et donnant une place éminente aux variantes *réelles*, quand il y a dualité ou triplicité de titres.

Phrases initiales des textes. — Mais, outre les *numéros* d'ordre et les *titres*, il y a un troisième élément très-important pour la connaissance et la distinction des textes : ce sont les *premiers mots* de

paraît bien être un *E*, non un *Ph*, quant au 82ᵉ, il manque dans ce manuscrit : c'est un jâtaka dont il existe quatre versions.

chacun d'eux. On sait assez que c'est un moyen très-usité de les désigner. Les livres de Moïse n'ont pas d'autre nom en hébreu que leur début : *Beresith, ve elleh, semoth*, etc. ; — les hymnes religieuses se désignent uniquement par leurs commencements respectifs : *Te Deum, Dies iræ*, etc., — on est mieux compris lorsqu'on désigne les odes d'Horace en disant : l'ode *Justum ac tenacem*, l'ode *O Diva gratum*, l'ode *Pastor quum traheret*, que si l'on dit : l'ode 3e du livre III, l'ode 35e du livre III, l'ode 15e du livre I. Tout porte à croire qu'il en est de même pour les jâtakas : les savants bouddhistes, qui connaissent le mieux ces textes, les désignent-ils habituellement par la phrase initiale du texte ? Nous ne savons. Mais il est certain que c'est le procédé employé par le commentaire lui-même ; il donne tout d'abord les premiers mots du texte, puis le titre. Nous n'avons pas manqué de suivre cette indication, et nous avons joint à notre liste des jâtakas le commencement de chaque texte.

Le commencement identique de deux ou de plusieurs textes peut être un motif sérieux de rapprochement ; non pas que des textes commençant de même soient nécessairement identiques, ou que des textes semblables doivent commencer dans les mêmes termes. C'est sur d'autres fondements qu'il faut faire reposer le rapprochement des textes entre eux. Il n'en est pas moins vrai que l'identité du commencement est l'indice très-probable d'un rapport plus ou moins étroit entre deux textes.

Quelquefois les textes qui commencent de même sont placés à la suite les uns des autres, et c'est une présomption de plus en faveur d'une certaine communauté de sujet ou d'idée; mais cela n'arrive pas toujours, et ne peut même pas arriver toujours, étant donné le genre de classement adopté par les bouddhistes pour leurs jâtakas. Les rapprochements qui peuvent être tentés de ce chef n'atteignent guère qu'un nombre de jâtakas de vingt-huit au moins et de quarante-trois au plus. En effet, je distingue onze groupes de textes qui ont deux à deux, et deux groupes qui ont trois à trois, un commencement identique; j'en compte de plus six qui ont deux à deux, et un seul composé de trois, qui ont un commencement à peine différent. Il est juste de tenir compte de ces groupements, et il ne sera pas inutile d'en rechercher la cause.

Les commencements des textes sont aussi d'une grande importance parce que, comme nous l'avons dit, ils fournissent un certain nombre de titres, et que l'on peut par eux, soit constater l'origine de ces titres, soit en rectifier les fausses leçons. Par exemple, le jâtaka 15e (*Eka*, II, 5) s'appelle *Khadırâdiya* dans Westergaard; les autres manuscrits donnent *Kharâdiya.* La différence est légère, mais il importe d'avoir la vraie leçon; or le titre se trouve dans le commencement du texte et tous les manuscrits sont d'accord pour confirmer la forme Kharâdiya.

Nous avons donc la liste des cinq cent quarante-sept jâtakas avec leurs numéros, leurs titres au com-

plet, leurs phrases initiales. Ce sont là les indications essentielles requises pour une pareille série de textes; mais il est des indications secondaires qui, vu l'économie des jàtakas, ont une importance telle qu'on ne saurait les passer sous silence : pour en faire comprendre la nature et la nécessité, il est indispensable d'exposer le plan ordinaire d'un jâtaka.

Plan d'un jâtaka. — Le recueil du canon bouddhique intitulé *Jâtaka* se réduit à une collection de stances. Le commentaire, qui est en dehors du canon, adapte à chaque stance ou groupe de stances un récit ordinairement double. Le récit est-il postérieur aux stances ou en est-il contemporain? Grave question, insoluble pour le moment, peut-être même pour toujours, mais que nous n'avons pas à discuter ici. Ce que nous pouvons dire, c'est que, sans le récit du commentaire, le texte des stances est en général très-difficile, quelquefois même (je ne crains pas de l'affirmer) absolument inintelligible. Dans la portion de notre travail que nous avons décrite jusqu'à présent, les stances ont été mises assez largement à contribution, elles ont fourni les commencements des textes et une partie des titres; leur rôle est épuisé. Toutes les indications qu'il nous reste à recueillir sont fournies par le commentaire. Étudions donc la disposition d'un commentaire. Le commentaire rappelle d'abord les *premiers mots* du *Veyyâkaraṇa*, c'est-à-dire des stances du texte (1), puis donne le *titre* (2) du jâtaka, cite le *lieu* (3)

où était le Buddha quand il donna cette instruction, et la *circonstance* (4) qui l'a motivée (*thème*); après quoi vient le *récit des faits* relatifs à cette circonstance; c'est le récit du temps présent (*paccuppanna-vatthu*). A propos de ces faits, auxquels il est toujours plus ou moins mêlé soit comme acteur, soit comme témoin, le Buddha raconte une histoire du temps passé; c'est l'*atîta-vatthu*, qui commence toujours par la mention du *lieu* ou de l'*époque* (5) où les faits se sont accomplis; il forme la partie essentielle du jâtaka, le jâtaka proprement dit. Ce récit terminé, le Buddha conclut par le *samodhânam* (6), c'est-à-dire l'identification des personnages du récit du temps passé, attribué au Buddha, avec ceux du récit du temps présent fait par le commentateur. L'immense majorité des jâtakas est construite sur le plan que nous venons de tracer; quelques-uns s'en éloignent plus ou moins, mais ce sont des exceptions, et on y retrouve toujours quelques-uns des traits généraux du plan-modèle. On peut donc affirmer d'une manière générale que tout jàtaka présente ces six espèces d'indications :

1° Commencement du texte.
2° Titre.
3° Lieu du récit du temps présent.
4° Occasion de ce récit.
5° Lieu ou date du récit du temps passé.
6° Identification des personnages.

Il est clair que, pour connaître parfaitement les éléments d'un jâtaka (je ne parle pas du jâtaka lui-

même, dont une traduction seule peut donner la clef), il faut recueillir toutes ces indications, toutes ces caractéristiques. J'ai donc fait le travail complet : dans la première partie de cet exposé j'ai dit ce qui concerne les indications comprises sous les n°s 1 et 2 ; il me reste à parler des autres.

Lieux et dates (bouddhiques) des récits. — Les indications comprises sous les n°s 3 et 5 ont de l'analogie en ce qu'elles se réfèrent à des noms de lieux, celles du n° 3 étant les théâtres de faits contemporains du Buddha et soi-disant historiques, celles du n° 5 étant les théâtres de faits bien antérieurs, connus seulement grâce à la mémoire surnaturelle du Buddha, et qui sont plus spécialement du domaine de l'invention. Pour chacune de ces catégories, il y a un lieu qui prime tous les autres par son importance, c'est Jetavana pour les récits du temps présent, Bénarès pour les récits du temps passé. Quatre cent dix jàtakas auraient été prononcés à Jetavana; en ajoutant six autres prononcés à Çrâvastî, on arrive au chiffre de quatre cent seize. Il y en a trois cent soixante-douze qui donnent Bénarès comme théâtre du récit du temps passé. Il existe, on le voit, une prééminence très-remarquable de ces deux localités. Toutefois, il ne résulte pas nécessairement de la mention de l'une d'elles que les faits racontés s'y soient passés exclusivement ou même absolument. A Jetavana, le Buddha a pu souvent raconter des histoires du temps passé, à propos de faits accomplis loin de ce vihâra, mais qu'on lui

avait rapportés. Bénarès, dans les récits du temps passé, est plutôt cité comme une date, à cause du roi qui y régnait alors, que comme le véritable théâtre des faits racontés : cela est si vrai que très-souvent, après l'avoir cité, on ajoute aussitôt la mention d'un autre lieu. Enfin, plusieurs récits du temps passé ne se rapportent à aucune localité déterminée; on les rattache seulement à une période quelconque, date vague, mais suffisante pour les bouddhistes, et sur laquelle nous aurons à revenir.

Après Jetavana, Veḷuvana, près de Râjagṛha, est le lieu le plus souvent cité par les récits du temps présent : quarante-neuf jâtakas y auraient été prononcés; cinq autres auraient été prononcés à Râjagṛha même ou dans les environs. Nous trouvons en outre quatre jâtakas prononcés à Vaiçali, cinq à Kapilavastu, quatre à Kauçambhi et un cinquième dans le pays dont cette ville était la capitale, trois à Alavi, trois dans un lieu moins célèbre appelé Kuṇḍâladaha, deux à Kuçanâgara, deux en Kosala, deux en Magadha, un à Migadâya (Bénarès), un à Mithila, un à Laṭṭhivanuyyâna non loin de Râjagṛha, où le roi de Magadha reçut le Buddha arrivant de Bénarès, un sur le bord du Gange, un dans le Dekkhan (Dakkhinâgiri-janapade). Je ne pousse pas plus loin cette énumération; le lecteur sent qu'il y a un véritable intérêt à connaître les lieux célèbres du bouddhisme auxquels les divers jâtakas sont rapportés.

L'intérêt n'est pas moindre en ce qui concerne

les récits du temps passé; outre Bénarès, et quelquefois avec cette ville célèbre, ces récits sont rapportés à d'autres localités plus ou moins connues, plus ou moins déterminées. Ainsi, il y en a vingt-deux qui auraient eu pour théâtre Mithila; toutefois, nous devons dire que, parmi ces vingt-deux, il en est près de la moitié qui ne sont que des extraits d'un jâtaka plus étendu. Douze jâtakas auraient eu pour théâtre Râjagṛha, sept la ville d'Indraprasthâ, sept le royaume de Sivi avec trois localités différentes, six le royaume de Kuru (Kururaṭṭha), cinq le royaume de Gandhâra, cinq la ville d'Ariṭṭhapura, cinq la ville d'Uttarapañcâla, trois le royaume de Kapila. Nous ne trouvons qu'un jâtaka avec la mention de Çrâvastî, un avec celle de Kusavatî. L'Himavat est cité seul sept fois; mais dans un certain nombre de récits où Bârânasi ou quelque autre ville est citée en tête de l'*atîta-vatthu,* il est dit que la scène se passe dans les régions de l'Himavat; en réunissant tous ceux qui ont cette donnée, on arrive au chiffre de vingt-huit. Nous ne continuerons pas cette énumération peut-être déjà trop longue; nous dirons seulement que l'un des jâtakas est rapporté à l'île de Ceylan, à la capitale des Yakkhas (Tambapaṇṇadipe Sirivatthu yakkha-nagaram), nous ajouterons que treize sont datés, quelquefois sans mention d'aucun lieu, d'une des périodes de la chronologie fantastique des bouddhistes : trois le sont du premier kalpa, un est daté des premiers kalpas, huit le sont du parfait Buddha-Kâçyapa, mais sur ces

huit, il en est quatre qui réellement n'en font qu'un; un enfin l'est d'un kalpa quelconque (Kappe ekasmiṁ). Quelle est la valeur de ces jâtakas quasi exceptionnels? Sont-ils plus anciens que les autres? Si l'on peut arriver à savoir quelque chose sur ce point, ce ne sera sans doute qu'après une étude complète et approfondie des jâtakas. Mais on voit par ces exemples comment il se forme naturellement des groupes entre les textes en raison de telle ou telle circonstance de temps ou de lieu, et combien il est important de noter toutes ces particularités.

Occasions des récits. — Nous passons maintenant au genre d'indication qui porte le n° 4, c'est-à-dire aux *circonstances qui ont provoqué* les enseignements du Buddha contenus dans les jâtakas. C'est assurément là un des éléments les plus importants de ce genre de texte. Cette indication, toujours amenée par le verbe *ârabbha* « ayant pris pour point de départ », est, ou bien une personne, désignée soit par son nom (Devadatta, Ajâtaçatru), soit par sa qualité (un bhixu, un brahmane), soit par ses vertus ou ses vices (*ekam alasiyam bhikkhum* « un Bhixu paresseux », *ekam mâtuposakam bhikkhum* « un bhixu qui nourrit sa mère »), ou bien, ce qui est moins commun, une circonstance quelconque (*râjovâdam* « le blâme d'un roi », *asadisadânam* « un don sans pareil », etc.). On comprend que si l'identité des titres, l'identité du commencement des textes, l'identité de lieux ou de dates, peut être une cause de rapprochement ou de comparaison pour les textes qui

présentent ce caractère, l'identité de l'élément qui nous occupe en ce moment l'est à un bien plus haut degré. Car beaucoup de jâtakas ont pour cause une même circonstance, et quelquefois, pour ceux qui sont dans ce cas, le récit du temps passé est absolument le même. D'ailleurs, c'est cette circonstance qui détermine la nature de l'enseignement contenu dans le jâtaka. Il y a donc entre les textes qui ont en commun le thème, c'est-à-dire la circonstance, cause occasionnelle de l'enseignement qu'ils renferment, une très-proche parenté digne d'être mise en relief. Pour en mieux faire sentir l'importance, nous appuierons sur quelques traits importants.

Parmi les personnages cités par leurs noms, qui ont donné lieu à des récits de jâtakas, Devadatta occupe la place d'honneur (ou d'opprobre) qu'on pouvait s'attendre à le voir prendre. Son nom revient cinquante et une fois en tête des jàtakas, vingt-quatre fois seul, treize ou quatorze fois avec mention de ses tentatives d'assassinat contre le Buddha, quatre fois avec mention de sa fin tragique. Anâthapiṇḍika est cité onze fois, quatre fois seul, sept fois à l'occasion de faits ou de personnages qui le concernent; Ananda l'est quatorze fois, sur lesquelles deux fois seul; Çâriputra l'est onze fois, dont trois fois seul. Maudgalàna est cité douze fois, huit fois seul, deux fois à propos de faits le concernant, deux fois en commun avec Devadatta; les deux principaux disciples Çâriputra et Maudgalàna sont cités en-

semble une fois. Mahâkâcyapa est cité deux fois, Ajâtaçatru cinq fois, un roi de Koçâla, qui ne peut être que Prasenajit, est cité dix-huit fois, dont six fois seul. Quatorze Theros (autres que Ananda et les deux principaux disciples), désignés par leur nom ou par une épithète distinctive, servent d'introduction à autant de jàtakas. Il y en a à peu près 105 racontés à l'occasion d'un Bhixu; tous ces Bhixus sont anonymes, dix ne sont désignés par aucune indication supplémentaire, les autres le sont par quelque trait distinctif. Quatre jâtakas sont racontés à l'occasion de plusieurs Bhixus, un à l'occasion d'une Bhixunî. Quinze jâtakas seulement se rapportent à un brahmane, quatre à un brahmane quelconque, le reste à un brahmane qualifié d'une ou d'autre manière. Quatorze jâtakas ont été racontés à l'occasion d'Upasakas, seuls ou réunis, indéterminés ou déterminés par une épithète quelconque : un a été raconté à l'occasion d'une Upâsikâ. Enfin, quand nous aurons ajouté que deux ont été racontés à l'occasion d'une esclave, nous aurons achevé de dire ce qui nous a paru être le plus curieux relativement aux noms et à la qualité des personnes mises en scène.

Si maintenant nous considérons les actes et non plus seulement les personnes, nous voyons au premier rang trente et un jâtakas dont la cause est exprimée ainsi : *Ukkaṇthita-bhikkhum ârabbha* « ayant pris pour point de départ un Bhixu amaigri ». Il se trouve que cette maigreur vient d'un amour qui

fait dépérir le personnage. A ces jâtakas, il en faut joindre dix-sept dont le point de départ est exprimé ainsi : *Purâṇa-dutiya-palobhanam arâbbha* « ayant pris pour point de départ la séduction d'une messagère de Purâṇa (?) », et probablement six autres qui ont au début : *Thulla-kumâri-palobhanam ârabbha* « ayant pris pour point de départ la séduction d'une jeune fille grasse », ce qui fait, si nous ne nous trompons, cinquante-quatre jâtakas qui ont pour objet les ravages causés par l'amour dans le cœur des Bhixus, car il est positif qu'une portion au moins de ces jàtakas concerne des Bhixus. Est-ce toujours le même individu ? Il est probable que non. Est-ce chaque fois un individu différent ? Il est probable encore que non. Mais ce qui est certain, c'est que dans ce prétendu état de vertu où toutes les passions sont refoulées, où la nature humaine est mutilée et contrariée à plaisir, les passions combattues sans ménagement se manifestent dans toute leur intensité. Nous le savions, et nous ne sommes pas étonné d'en trouver la confirmation dans le canon bouddhique.

Naturam expelles furca, tamen úsque recurret.

Après cette cause si fréquente, celles qui reviennent le plus souvent sont notées ainsi : *Osaṭṭha-viriyam bikkhum* « un Bhixu dont l'énergie est épuisée » (onze jàtakas), *kuhaka-bhîkkhum* « un Bhixu fourbe » (douze fois), *dubbaca-bhikkhum* « un Bhixu insolent » (treize fois sur lesquelles quatre au moins se rapportent à un même individu). Neuf jâtakas

ont pour thème *Lola-bhikkhum* « un Bhixu affamé ». J'ai lu en entier, dans le jàtaka 41, l'histoire d'un de ces infortunés; c'est lamentable! Un Bhixu vertueux, arrivé à sa dernière existence, entre dans le Nirvâna; or, dans cette dernière existence qui doit aboutir au bien-être suprême (paramaṁ sukhaṁ), le misérable est constamment tourmenté par la faim, jamais il ne peut recueillir assez d'aliments pour subvenir à ses besoins; on pourrait presque dire qu'il meurt d'inanition, s'il est permis de parler de mort quand il s'agit d'entrer dans le Nirvâna. Ainsi, cette petite revue nous permet déjà de constater des faits intéressants. Dans cette société monastique vouée à la chasteté, à l'humilité, courbée sous le joug de fer de la plus rigoureuse discipline, nous voyons les passions charnelles, la fourberie, l'esprit de résistance et d'insolence se manifester avec éclat. Le vœu de pauvreté, qui semble assurer à ceux qui l'ont fait la satisfaction des besoins les plus impérieux et les plus primitifs de la nature, ne la leur garantit même pas; et les plus vertueux Bhixus sont exposés à mourir de faim, tandis que leur maître, ce modèle de sobriété, meurt d'une indigestion. Il faut avouer que ce n'est pas tentant.

Je viens de parler des vices qui sont décrits dans les jâtakas, mais je ne dois pas omettre les vertus qui y sont exaltées. Il est vrai que ces vertus appartiennent surtout au Buddha; cependant, s'il est le vertueux par excellence, il n'a pas le monopole exclusif de la vertu. Ainsi, dix jâtakas se rappor-

tent à un personnage qualifié *mâtuposaka* « qui nourrit sa mère »; huit de ces jâtakas se rapportent à un Bhixu, un se rapporte à un Thero, un enfin à un Upâsaka. De ces dix, huit ont un même récit du temps passé, ce qui ajoute à la force du lien résultant de la communauté de point de départ qui les réunissait déjà. Si nous y ajoutons un jâtaka dont le thème est énoncé ainsi : *ekam pituposakam upâsakam* « un Upâsaka qui nourrit son père », nous avons un groupe de onze textes qui ont un même sujet : la piété filiale. Et encore pourrait-on augmenter ce nombre en y ajoutant des textes qui s'y rattachent de plus loin, par exemple ceux qui traitent de l'obéissance au précepteur ou guide spirituel. Je signalerai encore six jâtakas qui commencent par *kilesa-niggaham ârabbha* « prenant pour point de départ la suppression du kleça ». Mais ceci nous amène à parler des indications de ce genre qui appartiennent plus spécialement à la terminologie bouddhique.

Ainsi, il est cinq jâtakas qui sont désignés par l'expression *sikkhâpada* avec les déterminatifs suivants : omâsa, kânamâtâ, kuṭikarâ, pesuñña, bhesajjasamiddhikâra. On trouve l'expression *Paññâ-pâramim* en tête de vingt-deux jâtakas; mais sur ces vingt-deux (nous avons déjà eu occasion de les noter), douze ne sont que des fragments d'un treizième. Il en reste neuf qui paraissent indépendants les uns des autres; un seul nous offre cette expression accompagnée de la mention *attano* « de lui-même », ce qui

pourrait donner à penser que les autres traitent de la sagesse (paññâ) d'un personnage distinct du Buddha; il est possible cependant qu'ils soient tous relatifs à la sagesse du Buddha lui-même. Une autre perfection (pàramî) du Buddha est exaltée dans les jâtakas : c'est la *sortie* (Nikkhama-pàramiṁ, Mahâbhinikkhamam, Mahânikkhamaṁ), placée en tête de onze textes : cette sortie est le renoncement au monde et spécialement l'abandon de la royauté. Mais il est bien d'autres *perfections* de Buddha qu'on se serait attendu à voir inscrites en tête des jâtakas, telle est, par exemple, celle du *sîla* « moralité », qui ne paraît pas une seule fois; il est constant cependant que plusieurs jâtakas en traitent. Du reste, il est bon de remarquer que les vertus du Buddha, pour n'être pas inscrites au début des jâtakas, n'en sont pas moins le véritable sujet de ces textes, tous destinés à les mettre en relief. Chaque vice des personnages qui entourent le Buddha n'est qu'une ombre destinée à mieux faire ressortir cette resplendissante lumière.

Disons, en terminant ce sujet, que plusieurs jàtakas se rattachent à tel ou tel sûtra connu à l'occasion duquel ils auraient été prononcés; le nombre en est peu considérable, il se réduit à neuf; mais nous savons que les rapports sont plus nombreux en réalité que ne l'indiquent les renseignements officiels. Ainsi, le jâtaka 167 se rattache à un sûtra du Saṁyutta-nikâya, sans que rien le fasse présumer; il est probable que les exemples en sont plus nombreux. Mais il n'est pas douteux que la lecture des

jâtakas révélera bien des mystères qu'il est impossible de connaître autrement; notre travail ne peut les éclaircir tous, seulement il met sur la voie pour les découvrir.

Identification des personnages. — Ainsi que nous l'avons expliqué, le Buddha conclut chaque récit du passé en disant : tel personnage de ce temps-là était tel individu de ce temps-ci (Devadatta, Çâriputra, etc.), tel autre, c'était moi. Dans quelques jâtakas, un seul personnage est identifié, mais c'est une exception assez rare; en général, il y a au moins deux personnages identifiés, le plus souvent il y en a davantage. Le nombre est même quelquefois assez considérable et peut s'élever jusqu'à quinze et dix-sept. Quelques-uns de ces personnages ne paraissent qu'une fois, d'autres sont identifiés très-souvent, et apparaissent sous des formes assez diverses. Pour citer quelques exemples, Ananda est soumis à cent cinquante-quatre identifications (dont sept comme brahmane, soixante-cinq comme roi, etc.), Devadatta à soixante-dix-neuf, Maudgalyâyana à quarante-deux, Çâriputra à quatre-vingt-treize, Anuruddha à vingt-six, Utpalavaṇṇâ à vingt-huit, Kàçyapa à dix. Quant au Buddha, qui a son rôle dans les 547 jâtakas, il est naturellement identifié 547 fois.

Voilà à peu près ce qu'il nous a paru opportun de dire dans cet exposé sommaire sur les divers genres d'indications que renferment les jâtakas, indications très-apparentes, et que l'on peut re-

cueillir assez facilement sans s'imposer la lecture de l'ouvrage entier. Nous avons exécuté ce travail d'extrait et complété ainsi notre tableau général des jâtakas qui nous présente, dans l'ordre constant des manuscrits, chaque jàtaka avec : 1° son numéro; 2° ses titres; 3° son commencement de texte; 4° le nom de lieu du récit du temps présent; 5° l'occasion du récit du temps passé; 6° le lieu ou la date des événements de ce récit; 7° l'identification des personnages de l'un et de l'autre récit.

Nous ne nous sommes pas borné à ce travail primordial, nous en avons déduit tous les travaux complémentaires qu'il comporte et contient en germe, à savoir des *listes alphabétiques :* 1° des titres; 2° du commencement des textes; 3° des noms de lieux et de dates des deux récits; 4° des circonstances qui ont été les occasions des jâtakas; 5° des personnages identifiés dans la conclusion. A la suite de chacun des noms qui forment ces listes viennent le numéro ou les numéros des jàtakas où ces noms se trouvent; et, par ce moyen, le lecteur peut rechercher tous les rapports que tel ou tel genre d'affinité peut créer entre les jâtakas. Ainsi, l'ensemble de notre travail se compose de plusieurs listes dont la première est la principale, et les suivantes des listes particulières se référant à telle ou telle partie de la liste principale, avec un arrangement propre à faciliter les recherches (voy. p. 427-433).

Si complet que puisse être ce travail (nous le supposons exempt d'erreur ou d'omission), il reste à

y ajouter des appendices indispensables; le premier est la liste des conditions anciennes du Buddha. Nous allons faire comprendre quelle en est la nature, quelles en sont les difficultés, et comment on peut la constituer.

Conditions anciennes du Buddha. — Parcourons la dernière de nos listes alphabétiques, celle des personnages identifiés, nous trouvons que le Buddha a été Kapota (pigeon) une fois, et plus loin qu'il a été Pârâvato (pigeon) cinq fois. Il aurait donc été six fois pigeon; seulement l'emploi des synonymes *Kapoto* et *Pârâvato* est cause que ces cinq identifications identiques, au lieu d'être réunies en un faisceau, ont été scindées en deux groupes inégaux. Mais reportons-nous au jâtaka 375, dans le Samodhâna duquel se trouve l'identification avec Kapoto, nous voyons que le début du récit du temps passé est : Atîte Bârâṇasîyaṁ Brahmadatte rajjaṁ kârente, Bodhisatto *pârâvatayoniyaṁ* nippattitvâ... « Autrefois, quand Brahmadatta exerçait la royauté à Bénarès, le Bodhisattva étant né dans une matrice de pigeon... » Nous trouvons ici le terme *pârâvata* qui figure dans le Samodhâna des autres jâtakas relatifs au même genre de naissance; et ces jâtakas, au début de leurs récits du temps passé, renferment la formule que nous venons de reproduire, dans les mêmes termes ou avec la variante insignifiante : *pârâvato hutvâ* (ayant été pigeon). Ainsi, en nous réglant sur les débuts des récits du temps passé, nous aurions eu le terme Pârâvato pour

énoncer les six existences du Buddha sous la forme d'un pigeon; c'est le Samodhâna qui, en introduisant une fois le terme Kapoto, a détruit l'harmonie. Pareil inconvénient naît de la synonymie des termes *Nâga* et *Hatthi* qui signifient « éléphant », la difficulté étant de plus augmentée par le double sens du mot Nâga qui signifie aussi « serpent »; en sorte que l'on ne peut pas bien savoir combien de fois le Buddha a été éléphant. Ainsi, le Samodhâna, par l'emploi de synonymes ou de qualifications diverses appliquées à un même objet, induit en erreur ou rompt l'accord des désignations identiques.

Prenons un autre exemple : en consultant la même liste, on voit que le Buddha fut une fois appelé Apananda (Apanando nâma). Que peut bien être cet Apananda? Bien fin qui le devinerait. Mais reportons-nous au jâtaka 181, qui renferme cette mention, nous lisons au début des récits du temps passé : Atîte Bârânasîyam Brahmadatte rajjâm kârente, Bodhisatto *gijjhayoniyam Apananda-gijjho* nâma ahosi. « Autrefois, quand Brahmadatta régnait à Bénarès, le Bodhisattva naquit dans une matrice de vautour, sous le nom de vautour Apananda. » Apananda est donc un vautour; mais dans la liste alphabétique, ce mot se trouve nécessairement séparé du terme Gijjha qui indique trois naissances du Buddha en qualité de vautour; et nul, s'il n'est prévenu, ne pourra se douter que ce terme rentre dans la même catégorie. Ainsi le Buddha est souvent désigné, dans le Samodhâna, par un nom propre

qui ne donne aucune indication claire et intelligible sur sa condition spéciale. Ajoutons qu'il est souvent désigné par les noms de père, fils, frère, etc. (pitâ, putto...), sans qu'on puisse savoir autrement que par la lecture du jâtaka lui-même à quelle classe d'êtres il est censé appartenir.

Il suit de là que le tableau alphabétique dressé d'après le Samodhâna seul (même en le supposant complet, parfait, exempt d'omission ou d'erreur) présente nécessairement, par suite des nécessités de l'ordre alphabétique et à cause de la variété arbitraire ou de l'insuffisance des termes employés par le texte, de fâcheux déplacements ou de véritables lacunes. Il semble que le remède naturel à apporter à ce mal serait de recueillir les indications données au commencement des récits du temps passé, puis d'en dresser une nouvelle liste alphabétique qui servirait de contrôle à l'autre. Le moyen serait excellent si le début de chacun des récits du temps passé contenait une mention semblable à celles que nous avons rapportées; mais beaucoup d'entre eux (j'en ai compté à peu près cent cinquante-cinq) en sont privés; en sorte que, pour obtenir les renseignements demandés, il aurait fallu lire en entier chaque jàtaka, ce qui dépassait de beaucoup les limites du travail que je m'étais proposé. Il se trouve néanmoins que ce travail, tout incomplet qu'il est, atteint à peu près le but. D'ailleurs la liste générale des jàtakas ajoutée à l'exemplaire du colonel Phayre contient les mêmes indications en birman, et per-

met de contrôler les résultats obtenus par l'examen de la partie pâlie, en sorte que le travail dont il s'agit s'appuie sur des bases solides. Je l'ai donc exécuté; j'ai recueilli toutes les indications sur la condition du Buddha, chaque fois qu'elles sont apparentes et font corps avec le début du récit du temps passé; puis, comparant les données obtenues de cette manière avec celles que fournissent les Samodhâna, et les vérifiant à l'aide de données purement birmanes, j'ai dressé une liste des conditions anciennes du Buddha dans ses diverses existences. Par ce tableau, on voit combien de fois il a été animal et quel animal, combien de fois dieu et quel dieu, combien de fois homme et de quelle condition humaine.

Chronologie des jâtakas. — A la question que nous venons de traiter s'en rattache une autre que j'appelle *Chronologie des jâtakas.* Qu'on me pardonne de parler de chronologie en un sujet où la fantaisie domine exclusivement; mais je m'étais figuré, je l'avoue (et je pense ne pas être le seul), qu'il devait y avoir une sorte de chronologie des jâtakas, une succession d'existences susceptibles d'un certain classement, s'étendant sur un grand nombre d'années et de kalpas. Les bouddhistes aiment à éveiller l'idée de ces supputations colossales; mais il paraît que, lorsqu'il s'agit d'en venir à l'application et de remplir d'événements ces périodes immenses, leur imagination, si féconde qu'elle soit, faiblit, et ils tombent

dans les plus inexplicables synchronismes; on va pouvoir en juger.

Nous avons dit que le Buddha a été six fois pigeon. Mais a-t-il été réellement six fois pigeon? Ne faut-il pas dire plutôt qu'il est pigeon dans six jâtakas? En d'autres termes, est-ce de six pigeons, ou d'un seul et même pigeon qu'il est question dans ces six jâtakas? Ce qui est certain, c'est que les six jâtakas sont tous datés du règne de Brahmadatta. Or, à moins d'admettre ou bien qu'il y a eu plusieurs Brahmadattas, ou bien que le Buddha a fourni plusieurs existences de pigeon pendant une existence d'homme, il faut conclure que ces cinq jâtakas racontent les aventures d'un seul et même pigeon. On n'en saurait douter pour deux d'entre eux (274 et 275), qui se suivent et ont les deux récits en commun. La lecture des autres nous donnera-t-elle quelque éclaircissement? Il est permis d'en douter, car si les jâtakas devaient nous fournir toutes les conciliations et toutes les explications que nous aurions à leur demander, ils auraient une tâche impossible.

Nous avons vu en effet que le vautour Apananda (qui est le Bodhisattva) vivait aussi du temps de Brahmadatta. Or nous trouvons quatre jâtakas dans lesquels le Buddha a été un vautour : trois de ces jâtakas sont datés du règne de Brahmadatta; le quatrième n'est pas daté, on y lit seulement : *Atîte Gijjhakuta-pabbate Bodhisatto Gijjhayoniyam nippatti.* « Autrefois, sur la montagne du pic des vau

tours, le Bodhisattva naquit dans une matrice de vautour. » La situation de cette montagne n'est pas précisée, mais il est probable qu'il s'agit de celle de Râjagṛha ; en tout cas, rien ne donne à penser qu'il soit question de Bénarès. Nous avons donc lieu de croire que le vautour dont il s'agit dans ce jâtaka n'est pas celui dont parlent les trois autres, il n'est ni du même pays, ni du même temps; par contre, nous sommes autorisé à considérer comme un seul et même animal le vautour des autres jàtakas. Le Buddha aurait donc été deux fois vautour, une fois à Râjagṛha à une époque inconnue, une autre fois à Bénarès du temps de Brahmadatta. Mais nous venons de voir que, à la même époque, il fut pigeon. A-t-il pu réunir sous un seul règne, si long qu'on le suppose, deux existences, une de vautour et une de pigeon ? Celà nous paraît difficile; mais nous ne sommes pas au bout de nos peines.

Le Buddha a été lion dix fois, ou, pour mieux dire, il est lion dans dix jâtakas. Plusieurs de ces récits semblent à première vue se rapporter à un seul et même lion, et il est probable qu'il faut supposer la même chose des autres, car tous, sans exception, ils sont rapportés au règne de Brahmadatta. Admettons donc qu'il s'agit d'un même lion, contemporain de ce roi; mais, d'après les constatations faites antérieurement, force nous est de conclure que le Buddha a été dans le même temps lion, vautour, pigeon.

Nous trouverions de même que le Buddha est été-

phant dans six jàtakas, il l'est quatre fois à Bénarès, du temps de Brahmadatta, une fois dans le Magadha, une fois dans le royaume d'Aṅga : cela fait trois dates particulières, trois existences distinctes. Le Buddha aurait donc été éléphant au moins trois fois, et l'une d'elles à l'époque où nous venons de voir qu'il aurait aussi été lion, vautour, pigeon.

Il serait aisé de pousser plus loin cette revue. Disons seulement en finissant que le Buddha est qualifié vingt-deux fois de ministre (Amacco). Comme il est dit dans plusieurs des textes où nous trouvons cette mention que c'était du temps de Brahmadatta, il faut en conclure qu'il était ministre de ce roi : quelquefois il est appelé purement et simplement ministre, d'autres fois ce titre est accompagné d'épithètes telles que *ovâdako* (qui blâme), *atthadhammânusâsako* (qui enseigne l'utilité et le devoir), expressions qui semblent plutôt exprimer une qualité personnelle qu'une fonction spéciale. Il est difficile de croire que tous ces jâtakas ne se rapportent pas à la même existence du Buddha; cela est manifeste pour quelques-uns qui se suivent immédiatement, comme les 26e et 27e, les 107e et 108e, et probable pour les autres. On pourrait donc réunir en un seul tous ces jàtakas relatifs à la vie du ministre de Brahmadatta; mais n'oublions pas ce qui a été établi précédemment; il en résulte que le Buddha aurait été dans le même temps ministre du roi de Bénarès, éléphant, lion, vautour, pigeon, sans compter ce qu'il a été encore. Je pour-

rais aussi énumérer les jâtakas qui le représentent comme fils de Brahmadatta ou comme Brahmadatta lui-même. Mais à quoi bon? Il y aurait sans doute des détails assez piquants; mais cela n'ajouterait rien à notre démonstration, de laquelle il résulte: 1° que les cinq cent quarante-sept jâtakas (même en défalquant ceux qui ne sont que des extraits de jâtakas) ne se rapportent pas à autant d'existences distinctes du Buddha, ou, ce qui revient au même, que plusieurs jâtakas se rapportent à une seule et même existence du Buddha; 2° que plusieurs existences distinctes étant rapportées au même temps sont absolument inconciliables entre elles, à moins de supposer qu'il y a eu plusieurs Brahmadattas, et même toute une série de Brahmadattas de Bénarès[1], comme les Ptolémées d'Égypte.

En somme, je compte quatre cent six jâtakas dont la scène se passe à Bénarès, sous le règne de Brahmadatta, et qui, par conséquent, doivent raconter des faits contemporains. Il resterait donc cent quarante et un jâtakas, parmi lesquels quarante dont la scène se passe encore à Bénarès; sur ce nombre, neuf ne présentent la mention d'aucun roi, et parmi le reste, il en est six qui désignent le Bodhisattva comme le roi. Nous ne rechercherons pas maintenant si ces six jâtakas se rapportent à une seule existence; mais on peut croire au moins que les

[1] M. Kœppen fait cette supposition (*Die Religion des Buddha*, p. 322), «il faut donc, dit-il, que des centaines de rois de ce nom aient régné successivement dans ladite ville (de Bénarès).»

autres, où l'on ne trouve pas de répétition de nom, se rapportent à des existences distinctes. Quant aux cent et un jâtakas restants, et dont le lieu de la scène est désigné, le texte fait entendre que, pour plusieurs d'entre eux, les événements se sont passés dans le même temps; pour les autres, dans des temps différents. Ainsi, il y a vingt-deux jâtakas dont la scène se passe à Mithila; sur ces vingt-deux (nous l'avons déjà noté, car ce groupe se présente toujours dès qu'on essaye un groupement quelconque des jâtakas), il en est douze qui ne sont que des fragments d'un treizième et ne comptent véritablement pas; retranchons-les, il en reste dix : or, d'après les dates fournies, on voit que huit sont attribués deux par deux à trois époques distinctes, les deux autres à deux époques distinctes, en sorte que les vingt-deux jâtakas dont la scène est à Mithila correspondraient seulement à six époques ou existences distinctes.

Un tableau où les jâtakas seraient ainsi classés, d'après les synchronismes qui peuvent se déduire des indications que nous avons recueillies, nous a paru être aussi un appendice utile de notre travail; nous l'y avons donc ajouté.

Concordance des jâtakas. — Il reste enfin un dernier groupement à faire, travail qui n'est pas absolument nouveau, et rentre jusqu'à un certain point dans ceux dont nous venons de présenter l'esquisse, mais qui mérite cependant une place à part et une existence individuelle.

Nous avons dit plusieurs fois que certains jâtakas ne sont que des fragments de jâtakas plus étendus, et que d'autres, sans présenter précisément le même caractère, ont entre eux un lien tel que l'on peut les considérer comme des variantes ou des rédactions différentes d'un seul et même texte, si bien que souvent le commentaire renvoie de l'un à l'autre, et se dispense de reproduire le double récit. Le nombre de ces cas et des groupes spéciaux que l'on peut former en conséquence est de quinze, et comprend quarante-quatre jâtakas, sur lesquels vingt-six se groupent deux à deux comme formant des textes semblables, quatre forment un groupe unique représentant un même texte, treize forment un autre groupe également unique, dans lequel douze d'entre eux ne sont que des extraits du treizième.

Mais, outre ces jâtakas qui coïncident dans leur ensemble, il en est qui concordent partiellement. Ainsi le récit du temps présent ou le récit du temps passé d'un même jâtaka servira pour plusieurs. L'identité du récit du temps passé (et c'est celui sur lequel repose le jâtaka lui-même) est un cas rare, on peut dire qu'elle est presque à l'état d'exception. Il n'en est pas de même pour le récit du temps présent. Il arrive très-fréquemment que le même sert pour un nombre plus ou moins grand de jâtakas. Or, le commentaire l'indique assez généralement; pour éviter des répétitions inutiles, il dit que le récit du temps passé s'est déjà trouvé ou se trouvera

dans tel autre jâtaka dont il donne le titre et indique la place. Quelquefois le renvoi n'est pas précisé, mais c'est qu'alors il s'agit d'un récit qui revient fréquemment. D'autres fois aucun renvoi n'est indiqué, et il n'y a pas de récit du temps présent; mais alors le thème, c'est-à-dire la cause qui a mû le Buddha à donner l'enseignement, indique suffisamment à quelle source il faut remonter. Il suit de là que le nombre des récits du temps présent vraiment distincts, bien caractérisés, est relativement peu considérable. On pourrait en dresser la liste assez facilement; à la vérité, pour la faire avec une exactitude rigoureuse, il faudrait une lecture, sinon des jâtakas entiers, au moins de leurs récits du temps présent, plus complète que celle que nous avons pu faire. Cependant, même avec les renseignements que nous avons recueillis, nous pouvons nous faire une idée approximative de l'état des choses. Je trouve donc soixante-quatorze groupes de jâtakas, dans chacun desquels un seul récit du temps présent sert pour plusieurs textes. Sur ces soixante-quatorze groupes, il y en a quarante dans lesquels le récit sert pour deux jâtakas, et qui comprennent par conséquent quatre-vingts jâtakas groupés deux par deux; il y a neuf groupes où le récit sert pour trois jâtakas, ce qui en fait vingt-sept; six groupes où le récit sert pour quatre, ce qui fait vingt-quatre textes; sept groupes où le récit sert pour cinq, ce qui fait trente-cinq textes; deux groupes où le récit sert pour six, ce qui fait douze textes; deux groupes où le récit

sert pour huit, ce qui fait seize textes. On arrive ainsi à un nombre voisin de deux cents; en ajoutant les textes qui ont à la fois en commun le récit du temps présent et celui du temps passé, on arrive à un chiffre d'environ deux cent quarante, qui reste un peu au-dessous de la moitié des jâtakas. Mais si l'on va plus loin, si l'on groupe les jâtakas d'après un examen plus attentif des textes, en faisant entrer dans les groupes ceux qui ont en réalité (et non pas seulement d'après l'indication du commentaire) le récit du temps présent commun avec d'autres, on arrivera à un chiffre plus considérable, qui atteindra et dépassera la moitié.

Notons à ce propos la difficulté que cet état de choses apporte à une traduction suivie du recueil des Jâtakas. Il en est dont on devra chercher le récit du temps présent, peut-être les deux récits, dans une tout autre partie du recueil, et si l'on s'abstient de le faire, on risque de ne pas comprendre. J'ai copié et traduit les quatre *Mittavindaka* (82, 104, 369, 439), tous variantes les uns des autres. Or le récit du temps passé se trouve seulement dans le dernier, le 439; c'est par celui-là qu'il faut commencer; tant qu'on ne l'a pas lu, les autres sont inintelligibles. Quant au récit du temps présent, aucun ne le renferme; il se trouve dans un texte différent. On est ainsi renvoyé d'un jâtaka à un autre. Même dans les circonstances les plus favorables, quand plusieurs jâtakas sont identiques par le fond, et que le premier renferme les deux récits

au complet, il peut y avoir avantage à lire tout de suite les variantes. Une traduction suivie des jâtakas est un travail accompli dans des conditions défavorables, qui donne lieu à beaucoup d'obscurités et d'embarras, et nécessitera fréquemment des rectifications ultérieures.

Les cinq cents naissances. — Nous avons exposé dans tous ses détails le plan du travail que nous avons fait sur le recueil officiel des Jâtakas. Avant de quitter ce sujet, nous devons encore parler d'un point qui aurait pu être traité plus tôt, mais qu'il nous a paru préférable de réserver. Le récit du temps passé du jâtaka 68 commence ainsi : *Bhikkhave ayaṁ Brahmano atite nirantaraṁ pancajâtisataṁ mayhaṁ pitâ ahosi.* «Bhixus, ce brahmane fut autrefois mon père pendant cinq cents naissances sans interruption.» Un sûtra du Kandjour cité par Csoma, dans son analyse[1], parle d'une femme du pays de Vṛji, qui aurait été la mère de Çâkyamuni pendant cinq cents naissances antérieures. D'un autre côté, le Lalitavistara nous dit[2] que Mâyâ-Devî et Çuddhodana furent respectivement le père et la mère de Çâkyamuni pendant cinq cents naissances. Il n'est possible de concilier cette dernière assertion avec les deux précédentes qu'en admettant au moins deux séries de cinq cents nais-

[1] Mdo XIII, 14° (*Asiat. Res.* XX, p. 430).

[2] Foucaux, *Hist. du Bouddha Çakyamouni*, p. 34. — Kœppen cite ce passage avec un certain étonnement (*Die Religion des Buddha*, p. 319, note 3).

sances (mille naissances en tout). Pendant l'une, Çâkyamuni aurait pu avoir pour père le brahmane du jâtaka pâli 68, et pour mère la vieille femme du pays de Vṛji, dont parle le sûtra du Kandjour; pendant l'autre série, son père et sa mère auraient été Çuddhodana et Mâyâ-Devì. Comme, en ce qui concerne le père, les renseignements nous viennent de sources différentes, de la littérature pâlie et de la littérature tibétaine, on pourrait opposer à notre explication une fin de non-recevoir; mais puisque, en ce qui concerne la mère, les renseignements divergents viennent d'une même source, la littérature du nord, il faut bien en venir à une conciliation, et nous n'en voyons pas d'autre que celle qui vient d'être proposée, à savoir : l'admission de deux séries au moins de cinq cents naissances, à moins qu'on ne préfère se retrancher derrière les contradictions des écoles, contradictions fort possibles, mais que nous n'avons pas de raisons particulières de supposer ici. Après tout, cette théorie d'une succession plus ou moins longue de cinq cents naissances est assez fréquemment proposée dans les livres bouddhiques : ainsi, le héros du jâtaka pâli 41, cet infortuné Bhixu que nous avons vu entrer dans le Nirvâṇa à cause de ses vertus, et mourir de faim en expiation de ses péchés, avait été, avant d'arriver à sa dernière existence, cinq cents fois yaxa, puis cinq cents fois chien, avec un intervalle, entre les deux séries d'existences, de cent mille années passées dans le *niraya* (enfer). Nous pensons donc qu'il y

a lieu ici à une importante distinction. Quand on parle des cinq cents naissances du Buddha, on fait allusion à ces séries diverses de cinq cents naissances, séries qui n'ont été, croyons-nous, l'objet d'aucun ouvrage connu existant actuellement, mais dont la tradition a conservé le souvenir : quand on parle des cinq cent cinquante naissances du Buddha au contraire, on désigne le recueil officiel des cinq cent quarante-sept jâtakas. Ce recueil n'est nullement celui des séries de cinq cents naissances, mais on pourra y trouver des allusions plus ou moins nombreuses et plus ou moins précises à ces diverses séries. Il n'est cependant pas impossible que le nombre des jâtakas officiels ait été destiné jusqu'à un certain point à répondre au nombre des naissances qui constitue les séries dont nous venons de parler. Nous avons en effet constaté que ceux des jâtakas qui sont des doublures ou des extraits les uns des autres et qui, par conséquent, s'annulent mutuellement ou se groupent naturellement en un seul texte, sont au nombre de quarante-quatre. C'est à peu de chose près la quantité dont le chiffre officiel des jâtakas dépasse le nombre cinq cents, de sorte que le chiffre réel des jâtakas serait d'environ cinq cents, comme une de ces séries dont nous parlions tout à l'heure; c'est par des variantes et des doublements qu'il se serait élevé au chiffre de cinq cent quarante-sept. Mais nous avons constaté que ces cinq cents jâtakas ne peuvent pas représenter autant d'existences différentes; par consé-

quent la conciliation que nous venons de tenter est plus apparente que réelle. On voit par là que la question des jàtakas est d'une complexité extrême. Il existe des jâtakas qui semblent ne faire partie d'aucun recueil, qui n'ont peut-être pas d'existence littéraire, qui sont comme des feuilles blanches attendant la main qui y tracera des caractères, ou des lettres cachetées attendant celle qui brisera le sceau, simples embryons qui n'ont pas réussi à se développer, traditions perdues ou à peine écloses qui semblent n'avoir laissé dans la littérature actuellement existante que des traces légères. Il y a aussi un recueil de cinq cent quarante-sept jâtakas, dont le classement, l'agencement présente de grandes complications et des difficultés peut-être insurmontables, mais qui du moins nous offre pour l'étude de ce genre de textes une base large et suffisante : seulement il n'est pas seul, il en existe d'autres dont il nous reste à parler.

B. Le Cariyâ-Piṭaka.

Je ne sais pas jusqu'à quel point les diverses portions du cánon autres que le recueil dit Jàtaka peuvent nous fournir des renseignements sur cette branche de la littérature bouddhique. J'imagine qu'on en trouvera plus qu'on ne pense. Mais nous n'avons pas à pénétrer dans ces arcanes de l'inconnu. Nous devons seulement rappeler que le Sutta-piṭaka renferme dans le Khuddaka-nikâya (c'est-

à-dire dans la même section où se trouve le Jâtaka) un petit recueil intitulé : *Cariyâ-piṭaka* « corbeille de la (bonne) conduite », quinzième et dernier ouvrage de cette section, lequel n'est pas autre chose qu'une collection de jâtakas. Le Cariyâ-piṭaka a été l'objet d'un travail (traduction ou analyse, nous ne savons) de la part de Gogerly[1], mais nous croyons qu'il est assez peu connu. Il est fort court, et composé de trente-cinq textes seulement, tous de très-peu d'étendue; le plus long compte quarante vers. La rédaction ne ressemble en rien à celle des jâtakas *classiques*, des jâtakas du grand recueil. Ce sont des récits tout en vers que le Buddha fait de ses précédentes existences. Le premier débute par *Yadâ ahaṁ Brahmâraññe... viharâmi* « Lorsque je réside dans la forêt de Brahmâ... », et presque tous les autres commencent par la formule *Punâparaṁ yadâ homi* « Autrefois encore lorsque je suis... », qui revient vingt-trois fois, et, lorsqu'elle manque, est remplacée par une formule équivalente. Il n'y a pas de trace de « récits du *temps présent* » ni de *samodhâna*, ni d'aucune des autres particularités que nous avons signalées dans le recueil officiel; le texte est tout entier réduit au récit du temps passé. La manière dont ce recueil est divisé mérite d'être remarquée; il est partagé en trois sections : la première, contenant dix textes, est intitulée : *Dâna-pâramitâ* « perfection du don

[1] *Budhism. Chariya-Pitaka,* by the Rev. D. J. Gogerly, in-8°, p. 11, Colombo, 1853. *Journ. of the Ceylon Branch of the R. A. Soc.* n° 6.

(ou du sacrifice) »; la deuxième, contenant également dix textes, est intitulée : *Sila-pâramitâ-niddeso* « exposé de la perfection de la moralité. » Les quinze textes restants forment une seule et même section qui n'a pas de titre déterminé, mais qui, si le recueil tel que nous l'avons n'est pas mutilé, doit se rapporter aux huit dernières vertus dites *pârâmitâ*, le *dâna* et le *sîla* qui forment la rubrique des deux premières sections du recueil étant les deux premières *pâramitâ*. Or, nous remarquons que le 35ᵉ et dernier texte finit ainsi : *Esâ me upekkhâ-pârami* « telle est ma perfection d'indifférence »; l'*upekkhâ* (indifférence) est la dernière des pâramitâ. Le 34ᵉ finit ainsi : *Esâ me mettâ-pâramî* « telle est ma perfection d'amour », et le 33ᵉ texte, sans finir par la même formule, se rapporte aussi à la *mettâ* (amour, charité) qui est la 9ᵉ des pâramitâ. Les textes 27ᵉ, 29ᵉ, 30ᵉ, 32ᵉ, finissent par *Esâ me sacca-pâramî* « telle est ma perfection de vérité »; ces quatre textes, avec le 28ᵉ et le 31ᵉ se rapportent donc au *sacca* « vérité », qui est la 8ᵉ des pâramitâ. Le 26ᵉ texte finit ainsi : *Esâ me adhiṭṭhâna-pâramî* « telle est ma perfection de fermeté »; l'*adhiṭṭhâna* est la 7ᵉ des pâramitâ. Les textes 21 à 26 ne finissent pas par la mention d'une pâramitâ déterminée; mais dans le résumé qui termine le recueil nous relevons la mention des pâramitâs suivantes : Dâna, Sîla, Nikkhama, Viriya, Khantî, Adhiṭṭhâna, Sacca, Mettâ. Nous n'y retrouvons pas l'Upekkhâ citée à la fin du dernier texte; par contre nous y voyons figurer le

Nikkhama (sortie), le Viriya (héroïsme), la Khantî (patience). Il y a seulement une pâramitâ qui paraît manquer absolument, c'est la Prajñâ. Néanmoins nous pouvons affirmer avec assurance que le Cariyâ-piṭaka est composé sur le plan des pâramitâ. Pourquoi les deux premières sont-elles représentées chacune par dix textes, et les huit autres ensemble par quinze textes? Cela tient-il à une disette de textes pour les huit dernières perfections? ou à l'importance extrême des deux premières? Les deux causes peuvent exister, mais la deuxième doit être la principale. Néanmoins, sans le résumé final qui semble indiquer que le Cariyâ-piṭaka nous est parvenu complet et sans lacunes, on serait tenté de le considérer comme un travail imparfait ou mutilé. Et cette conjecture, si elle ne semblait renversée par les faits, pourrait paraître fortifiée par ce qui nous est dit d'un recueil semblable appartenant à la littérature du nord.

Târanâtha rapporte que le célèbre docteur bouddhiste Açvaghoṣa avait entrepris une rédaction écrite des cent (dix fois dix) naissances correspondant aux dix pâramitâs, et qui jusqu'alors n'avaient été transmises que de bouche en bouche par les pandits et les docteurs; mais que Açvaghoṣa fut arrêté par la mort, ayant achevé trente-quatre jâtakas seulement[1]. Il est impossible de méconnaître que le travail d'Açvaghoṣa et le Cariyâ-piṭaka sont conçus sur le même

[1] *Târanâtha's Geschichte des Buddhismus in Indien*, édit. de M. A. Schiefner, texte, p. 73; traduction, p. 92.

plan; et n'était l'assertion positive de Târanâtha que l'ouvrage devait se composer de cent récits, on pourrait admettre qu'il était susceptible d'en avoir seulement trente-cinq comme le Carîyâ-piṭaka, quoiqu'il soit tout aussi légitime d'avancer que le Cariyâ-piṭaka aurait dû en avoir cent comme l'ouvrage d'Açvaghoṣa s'il avait pu être achevé.

Or, nous avons dans la collection Népalaise un recueil de jâtakas, en sanscrit, intitulé *Jâtaka-mâlâ*, qui se compose de trente-cinq textes, c'est-à-dire d'un nombre de récits rigoureusement égal à celui du Cariyâ-piṭaka, supérieur seulement d'une unité à celui de l'ouvrage incomplet d'Açvaghoṣa. Il y a donc entre le Cariyâ-piṭaka, le Jâtaka-mâlâ et l'ouvrage perdu d'Açvaghoṣa[1] des rapports qu'on ne peut méconnaître. L'identité du plan, qui est le trait le plus frappant et qui existe pour le recueil pâli et celui d'Açvaghoṣa, ne paraît pas exister avec la

[1] Dans les *Extraits du Paritta* (*J. as.* oct.-nov. 1871, p. 274) j'ai dit que le *Jâtaka-mâlâ* compte 34 textes; je n'avais consulté que le ms. dévanagari, n° 95, de la Bibliothèque nationale, qui, en effet, compte 34 textes; mais en examinant le ms Burnouf (n° 95), en caractères népalais, j'y ai trouvé 35 textes; le 17ᵉ texte de ce ms. est omis dans le ms. D. n° 95. Comme le 17 et le 18ᵉ texte commencent l'un et l'autre par *aneka°*, le copiste les aura confondus et, passant le 17ᵉ, aura immédiatement commencé à copier le 18ᵉ. — J'ai dit, au même endroit, que le Jâtaka-mâlâ pouvait être l'ouvrage de Açvaghoṣa; je retire cette assertion, qui n'a plus la même raison d'être du moment que le nombre de textes du Jâtaka-mâlâ est reconnu etre 35 et non 34, et qui semble contraire à une phrase placée à la fin du ms. D. n° 95 : *Kṛtir iyam ârya-çûrapâdâ*, interprétée comme une mention du nom de l'auteur : « cette œuvre est celle de l'auguste Çûrapâda ».

même évidence pour le Jâtaka-mâlâ, qui cependant a en commun avec le Cariyâ-piṭaka le nombre des textes, et cette particularité que le 9e et le 32e texte des deux recueils ont précisément le même titre et traitent du même sujet. Du reste, les textes communs à ces deux recueils ne sont pas aussi nombreux que semblerait l'exiger l'analogie; ils ne dépassent pas quatorze, ce qui n'est pas même la moitié. Si cependant l'on songe au grand nombre des jâtakas, on trouvera la coïncidence encore assez grande, même sans tenir compte des identifications possibles que nous n'avons pu obtenir, et qu'un examen plus attentif pourrait révéler. Bien que le plan du Cariyâ-piṭaka n'existe pas dans le Jâtaka-mâlâ, ou du moins n'y soit guère apparent, comme la correspondance des deux recueils présente un certain intérêt, nous croyons devoir reproduire parallèlement la liste de leurs textes respectifs. Nous mettons en italiques les titres qui sont communs, et nous ajoutons aux titres du Jâtaka-mâlâ le numéro du texte correspondant du Cariyâ-piṭaka, quand il y a identité.

CARIYÂ-PIṬAKA (PÂLI).	JÂTAKA-MÂLÂ (SANSCRIT).
1° Daña-pâramitâ :	
1 Akitti-cariyaṁ.	Vyâghrî-jâtakaṁ.
2 Saṅkha°.	*Çivi*° (8°).
3 Karu-dhamma°.	Kulmâ-sapiṇḍi°
4 Mahâsudassana°.	Çreṣṭhi°.
5 Mahâ-Govinda°.	Avisajya-çreṣṭhi°.
6 Nimi-râja°.	*Çaça*° (10).

7	Canda Kumâra°.	Agastya°.
8	*Sivi*-râja°.	Maitri-bala°.
9	*Vessantara*°.	*Viçvantara*° (9).
10	*Sasa* paṇḍita°.	Yajña°.

2° Sîla-pâramî-niddesa

11	*Sîlava-nâga*°.	Çakra°.
12	Bhuridatta°.	Brâhmaṇa°.
13	Campeyya-nâga°.	Ummâdayanti°.
14	*Cûḷa-bodhi*°.	Suparâga°.
15	*Mahiṁsa-râja*°.	*Matsya*° (30).
16	*Ruru-râja*°.	Vartaka-potaka° (29)
17	Màtaṅga°.	Kacchapa°.
18	Dhammâdhammadevaputta°.	Kumbha°.
19	Jayadisa°.	Aputra° (ou Putra)
20	Saṅkhapâla°.	Visâ°.

3°

21	Yudañjaya°.	Çreṣṭhi.
22	Somanassa°.	*Buddha* (sic)-*bodhi* (14).
23	*Ayoghara*°.	*Haṁsa* (35?).
24	Bhisa°.	Mahâbodhi°.
25	Soma-paṇḍita°	Mahâ*kapi*° (27?).
26	Temiya°.	Çarabha°.
27	*Kabî-râja*°.	*Ruru*° (16).
28	Saccahvaya-paṇḍita°.	Mahâ-*kapi*° (27?).
29	*Vaṭṭa-potika*°.	Xânti°.
30	*Maccharâja*°.	Brahma°.
31	Kaṇha-dîpâyana°.	*Hasti*° (11?).
32	*Sutasoma*°.	*Sutasoma*° (32).
33	Suvaṇṇa-Sàma°.	Ayogṛha° (23).
34	Ekarâja°.	Mahiṣa° (15).
35	Mahâ-Loma-haṁsa°.	Jagatapatra°.

Il est difficile de quitter ce tableau sans présenter quelques courtes réflexions. On a pu remarquer

dans le Jâtaka-mâlâ quelques doubles, deux Çresthi (4 et 21), deux Mahâkapi (25 et 28). Le recueil des jâtakas présente aussi deux Mahâkapi, auxquels correspondent peut-être les deux Mahâkapi sanscrits; mais il est impossible de deviner auquel des deux correspond l'unique Kapi-râja du Cariyâ-piṭakâ (27), qui, du reste, est aussi court que possible : il se réduit à un vers. Le recueil canonique des jâtakas nous présente un *cuḷa-seṭṭhi* (petit seṭṭhi) qui suppose un *mâha-seṭṭhi* (grand seṭṭhi), lequel ne se rencontre pas, mais existe peut-être sous un autre titre. Il est possible que l'un des deux Çresthi du Jâtaka-mâlâ réponde à ce Cuḷa-seṭṭhi, et l'autre à quelqu'un des jâtakas du grand recueil. L'identification probable de quelques-uns des textes du Jâtaka-mâlâ avec les textes du Cariyâ-piṭaka qui paraissent leur correspondre ne sera prouvée que lorsque ces textes auront été lus. Nous faisons la même réserve au sujet de celle des textes du Jâtaka-mâlâ avec les jâtakas du grand recueil : l'identification de quelques-uns de ces textes est certaine, même avant toute vérification; celle des autres est probable; mais il se pourrait que certains textes du Jâtaka-mâlâ n'eussent pas leur équivalent dans le grand recueil. Nous n'en dirons pas davantage sur ce sujet qui nous entraînerait à étudier les collections de jâtakas de la littérature du nord. C'est un travail que nous entreprendrons peut-être quelque jour. Pour le moment, nous nous renfermons exclusivement dans le domaine

de la littérature pâlie, et nous revenons au Cariyâpiṭaka. Les trente-cinq textes de ce recueil sont-ils tous représentés dans le grand recueil des jâtakas? L'identification de la plupart d'entre eux est très-facile, et sera certainement prouvée par la lecture des textes; il est néanmoins trois textes (le 4e, le 28e et même le 29e) pour lesquels elle semble moins certaine. Si elle se réalise, comme nous le présumons, il y aura au moins à enregistrer des titres nouveaux. Mais s'il arrivait qu'elle ne se fît pas, il ne faudrait pas trop s'étonner de voir un recueil secondaire renfermer quelques textes qui manqueraient au recueil principal. Car, ainsi qu'on va le voir, il existe des jâtakas qui ne sont pas compris dans le recueil officiel.

§ 2. Recueils extra-canoniques.

Existe-t-il plusieurs de ces recueils? Nous l'ignorons. Nous en connaissons un, un seul, et nous allons dire ce que nous en savons, c'est-à-dire fort peu de chose, non pas seulement à cause de l'examen superficiel auquel nous avons pu nous livrer, mais aussi et surtout à cause de l'état délabré du seul exemplaire qui soit à notre disposition.

Il existe à la Bibliothèque nationale, dans le fonds pâli, un fragment de cinq fascicules comprenant cent vingt-cinq olles, venant du Siam, et écrit en caractères kambodgiens : ce fragment renferme six jâtakas et le commencement d'un septième. Un

autre fascicule du même ouvrage, portant le n° 16, paraissant appartenir à un autre exemplaire, mais de même provenance, renferme deux jâtakas complets avec la fin et le commencement de deux autres textes. L'ensemble de ces six fascicules nous présente donc une collection incomplète de huit jâtakas : j'ai fait sur ces huit textes le même travail que celui que j'ai décrit précédemment à l'occasion des cinq cent quarante-sept jâtakas du grand recueil, et j'ai constaté que ces huit jâtakas, absolument semblables par la forme de la rédaction et le développement du texte aux cinq cent quarante-sept jâtakas, ne correspondent à aucun d'eux, que l'identification d'un quelconque de ces huit textes avec un quelconque des cinq cent quarante-sept jâtakas du grand recueil est impossible. Je suis donc fondé à soutenir que ce recueil mutilé est de même nature que le grand recueil complet et officiel, mais en diffère totalement.

Qu'est-ce maintenant que ce recueil?

Le titre inscrit tout au long sur le premier fascicule est (*Bra* :) *Paññâsa jâtaka-pabbabhâga-* (*panatana*). Le premier terme et les deux derniers sont siamois; le titre pâli réel est *Paññâsa-jâtaka pabbabhâga.* Or, Paññâsa-nipâta (littéralement «chute des cinquante») est le titre de la section qui, dans le grand recueil canonique, compte cinquante vers : mais ce nipâta se compose de deux textes seulement; notre recueil extra-canonique n'a donc rien de commun avec lui. Nous devons dire cependant

que le commentaire du grand recueil renvoie pour deux jâtakas (370 et 408) à un Paññãsa-jâtaka assez problématique. Ce Paññâsa-jâtaka serait-il l'ouvrage dont nous parlons? Il me paraît difficile de l'admettre; j'ai cru pouvoir rendre compte de cette mention par une confusion sur laquelle je n'ai pas à m'expliquer ici. Toutefois, il faut noter cette mention d'un Paññâsa-jâtaka dans le commentaire du grand recueil. Je dois aussi avertir que notre recueil extra-canonique renvoie au besoin au recueil officiel : ainsi, pour le Paccuppanna-vatthu du second de ses textes, il renvoie (comme le fait si souvent le commentaire du recueil officiel) à celui d'un des textes du Mahâ-nipâta du grand recueil, particulièrement connu. Ici il ne peut y avoir de doute sur la réalité du renvoi, et il n'y a pas non plus lieu de s'en étonner; car, quelles que puissent être l'importance et la célébrité du Paññâsa-jâtaka, elles ne sauraient égaler celles du grand recueil officiel, et il est tout naturel qu'il y renvoie le lecteur.

Tâchons maintenant de nous rendre compte du titre de cet ouvrage. *Paññâsa* signifiant « cinquante », je traduis naturellement *Paññâsa-jâtaka* par « cinquante jâtakas »; et comme *pubba-bhâga* ne paraît pas pouvoir s'interpréter autrement que par : « condition, lot, destinée d'autrefois », je traduis le tout, soit par : « cinquante jâtakas, conditions (du Buddha) dans le passé », soit par : « conditions (du Buddha) dans le passé pendant cinquante existen-

ces. » Quant aux mots siamois qui accompagnent le titre pâli, le premier *bra* « auguste » est placé d'ordinaire en tête du titre de tous les livres, même pâlis, les derniers doivent se lire *Băn tŏn* (en caractères siamois บั้น ต้น), et signifient tout simplement « section première », c'est-à-dire premier fascicule, premier cahier »; c'est donc une désignation spéciale au premier cahier, et qui se trouve dans bien d'autres manuscrits siamois, elle n'a aucun rapport au titre de l'ouvrage, qui demeure Paññâsa-jâtaka pubba-bhâga, ou plus brièvement Paññâsa-jâtaka, comme on le trouve indiqué sur les autres cahiers.

Si du titre nous passons au début de l'ouvrage pour lui demander quelques éclaircissements, nous n'en trouvons aucun. Ce début se compose d'une invocation courte et peu correcte, et du titre de l'ouvrage, après quoi l'auteur entre immédiatement en matière. Voici ce début :

Namasitvâ tilokaggaṁ bhavâbhavakaraṁ nuddhaṁ (*lisez* buddhaṁ)[1] saṅghañcuttamaṁ seṭṭhaṁ pavakkhâmi pakaraṇaṁ Paññâsa-jâtakaṁ nâma vuccamânam asesato. *Samuddhaghoso nâmenâ* ti idam satthâ Sâvatthiyam upanissâya Jetavane viharanto Yasodharadevim ârabbha kathesi. . . . .

« Après avoir rendu hommage au Buddha, chef des trois mondes, qui fait l'existence et la non-existence, et à la confrérie suprême (des moines), je dirai un excellent cha-

[1] Il n'est pas fait mention du 2e joyau (Dhamma), ce qui doit être une lacune de ce préambule, dont le commencement et la fin se laissent scander, mais non pas le milieu.

pitre intitulé « Cinquante jâtakas », je le dirai en entier. « Du nom de Samuddhaghosa, etc. »; voilà ce que le maître, étant entré dans Çrâvastî et résidant à Jetavana, dit à propos de la reine Yaçodharâ..... »

D'où vient ce titre de Paññâsa-jâtaka? Dirons-nous, d'après l'analogie du Paññâsa-nipâta, qu'il s'agit d'un recueil de jâtakas à cinquante stances? Cela ne paraît guère probable; l'étendue des textes semble rendre la chose matériellement impossible. Force est donc d'admettre que le recueil compte cinquante jâtakas, et que de là lui est venu son titre. Il paraît d'ailleurs qu'il existe à Siam un recueil de ce nom. Bastian cite les cinq cents jâtakas, les cinquante jâtakas, les dix jâtakas[1]. Par « les cinq cents jâtakas », il faut sans doute entendre le grand recueil dont les cinq cents quarante-sept textes peuvent, nous l'avons dit, se réduire à un chiffre voisin de cinq cents. Les dix jâtakas sont bien connus pour être les dix textes qui forment la dernière partie du grand recueil, le Mahâ-nipâta, et qui sont très-souvent copiés à part. Les cinquante jâtakas seraient-ils donc une autre portion du grand recueil? Mais laquelle? Si l'on admettait cette hypothèse, il faudrait les considérer comme un choix fait entre les jâtakas. Admettons qu'il en soit ainsi, notre Paññâsa-jâtaka, même en le supposant composé réellement de cinquante textes, ne répondrait pas à cette donnée, car les textes que nous en connaissons sont

[1] *Reisen in Siam*, p. 378.

étrangers au grand recueil officiel. Mais n'est-il pas naturel de supposer, jusqu'à preuve du contraire, que le recueil des cinquante jâtakas dont parle Bastian est un recueil extra-canonique, et que ce recueil n'est autre que notre Paññâsa-jâtaka? Puisque les cinq premiers fascicules contiennent six textes et plus, les quinze premiers devaient en renfermer au moins vingt, et en y ajoutant les deux que renferme le 16ᵉ fascicule, nous pouvons déjà affirmer que le nombre est d'au moins vingt-quatre ou vingt-cinq. L'ouvrage entier devrait se composer de trente-deux ou trente-cinq fascicules. Mais comme nous n'avons que le cinquième de ce nombre présumé, que, du moins, nous avons bien certainement six fascicules sur seize, il nous est bien difficile de parler avec quelque assurance d'un ouvrage aussi incomplet, et nous terminons ici ce chapitre, en le concluant par cette assertion formellement énoncée : il y a des recueils de jâtakas différents de ceux du recueil canonique, ou tout au moins il y en a *un*.

§ 3. Jâtakas extra-canoniques isolés.

Le nombre de ces jâtakas nous est absolument inconnu; nous ne savons même pas si ce sont véritablement des textes isolés, car il se pourrait qu'ils fussent extraits de quelques compilations; mais comme ils se présentent à nous isolés, sans que nous ayons aucun moyen de les rattacher à un recueil connu, force nous est de les prendre comme

ils sont, indépendants de toute compilation. Le nombre de ceux que nous connaissons est petit, nous allons les passer en revue.

Sivixai. — Le premier qui attirera notre attention est le célèbre ouvrage généralement appelé *Sivixai*, prononciation siamoise de *Sîvijaya*. Il est, croyons-nous, plus fameux que connu. Burnouf et Lassen[1] n'ont pu en donner qu'une notice très-imparfaite d'après deux fragments, dont l'un[2] est étranger à l'ouvrage, et dont l'autre, très-court, est mi-parti pâli et siamois. Pallegoix, dans la liste des ouvrages siamois qu'il donne comme originaux (mais qui sont pour la plupart traduits ou paraphrasés du pâli), cite le Sivixai et traduit ainsi la notice siamoise «Rex Sivixai factus heremita[3];» j'aimerais mieux traduire : «Sivixai traite d'un roi qui se fait ṛsi.» Il y a huit ans seulement que la Bibliothèque nationale possède le texte pâli de cet ouvrage; il est en caractères cambodgiens de Siam, occupe cent quatre-vingt-quatorze feuillets, et se divise en quinze chapitres (kaṇḍa), dont plusieurs comportent quelques subdivisions. Il est tout à fait dans la forme des jâtakas *classiques;* l'identification

[1] *Essai sur le pâli*, p. 209-211.

[2] L'histoire de Mâleyya, qui n'est point «mêlée» à celle de Sîvijaya, comme une note déplacée de quelque missionnaire anonyme l'a fait croire aux illustres auteurs de l'*Essai sur le pâli*, mais en est tout à fait distincte.

[3] สิ่วิไชย ว่า ด้วย กระษัตร เปน ฤๅษี *Grammatica linguæ thai*, p. 177.

finale (Samodhâna) comprend une trentaine de personnages et finit ainsi : *Yo râjaseṭṭho Sîvijayyo narâdhipo so Sammâsambuddho lokanâtho ahosi.* « Celui qui fut le chef des hommes, Sîvijayya, le meilleur des rois, c'était le parfait et accompli Buddha, le protecteur du monde. » Qu'est-ce que ce nom Sîvijaya? Il fait penser au royaume de Çivi dont il est question dans le recueil officiel; quatre fois le Buddha y est représenté comme ayant été autrefois roi de Çivi (Çivi-râjâ). Mais Çivi-râjâ n'est point Sîvijaya. On a songé aussi à Çrî-Vijaya, ce qui semble être la vraie interprétation, proposée du reste par les éminents auteurs de l'*Essai sur le pâli.* On pourrait seulement faire cette objection que Çrî devient ordinairement Siri; mais la forme Sî ou même Si (car on écrit souvent, peut-être à tort, par *i*, non par *î*) peut exister. Vijaya serait donc en réalité le nom du héros du récit; or ce nom paraît une fois dans le grand recueil, mais il s'applique à Çâriputra, non au Buddha. Il est prouvé par là et par tous les autres indices du genre de ceux que nous avons fait connaître ci-dessus que le Sîvijaya n'a pas son équivalent dans le recueil officiel.

Lokaneyya dhanañjaya. — Nous connaissons un autre jâtaka de grande étendue; il n'est représenté à la Bibliothèque nationale que par un certain nombre de fascicules, paraissant provenir d'exemplaires différents, dont quelques-uns sont des doubles les uns des autres, mais avec lesquels on peut former une suite complète. Le titre est *Bra : Lokaneyya*

Bra : Dhanañjaya paṇḍitta. Dans le préambule, qui nous semble trop long et trop peu intéressant pour le reproduire en entier, nous trouvons cette phrase :

Lokaneyyam pavakkhâmi nânânaye[nâ]laṅkitaṁ paṇhehi paramatthehi vanditvã ratanattayam.

« Je dirai le Lokaneyya orné en diverses manières de questions qui ont un sens (*ou* un but) supérieur, après avoir salué les trois joyaux. »

L'auteur entre ensuite en matière par des questions : « Qui a enseigné le Lokaneyya? Comment? où? quand? à quel propos? etc. etc. » On voit que ce n'est pas le début ordinaire des jâtakas classiques. L'ouvrage est divisé en nombreux kaṇḍas (chapitres ou sections), et le Samodhâna ou l'identification finit ainsi : *Neraloke veradhammadaso* (sic) *eso Dhanañjaya mahâpuriso na añño Buddho sabbaññûti Lokanâthoti.* « Ce grand homme Dhananjaya qui enseigna la loi excellente dans le monde des hommes n'était autre que celui qu'on appelle le Buddha omniscient, le protecteur du monde. » Le mot Dhanañjaya revient deux fois dans le recueil canonique; mais chaque fois il correspond à Ananda; quant à Lokaneyya, nous ne l'avons trouvé nulle part; il n'y a donc pas dans le grand recueil de texte avec lequel on puisse identifier celui dont il est question maintenant.

Après ces deux jâtakas, le Sîvijayya et le Lokaneyya, qui sont des ouvrages de longue haleine, il nous reste à citer trois textes fort courts qui, de

même que les précédents, viennent de Siam et sont en caractères cambodgiens.

Sîla-jâtaka. — Le premier est un *Sîla-jâtaka* dont il existe deux manuscrits; nous ne disons rien de ce texte pour le moment, ayant dessein d'en faire tout à l'heure une étude approfondie.

Vijâdhâra. — Ensuite vient un *Vijâdhâra-jâtaka* dont la forme s'écarte en quelques points du plan ordinaire, quoique l'on ne puisse méconnaître en lui un véritable jâtaka. Vijâdhâra est le nom que portait le Buddha dans un temps où il était roi de Bénarès; il n'y a point trace de cela dans le grand recueil.

Sudu-kamma. Ce texte est presque tout entier en langue siamoise, et les mots pâlis qu'il renferme paraissent bien défigurés; mais on ne peut douter que ce ne soit un jâtaka. La fin du Samodhâna est : *Sudukammarâja pana sammâsambuddho ante* (sans doute pour *ahanti*). «Le roi Sudukamma c'était moi (?), le parfait et accompli Buddha.» Sur la feuille extérieure, on lit ce titre : *suddha-kamma jâtaka;* la leçon *suddha-kamma*, «acte pur», est bien plus satisfaisante que *sudukamma;* mais comme elle n'est pas confirmée par le texte, nous devons nous en tenir à la forme *sudukamma.* Ni l'une ni l'autre ne se trouve dans le recueil des jâtakas.

Nous avons fait sur tous les jâtakas extra-canoniques, ceux qui sont groupés en recueil et ceux qui sont isolés, le même travail que sur les jâtakas du recueil canonique. Nous nous étions proposé

d'abord d'englober ce travail accessoire dans le travail principal, et nous aurions persévéré dans cette idée si nous avions pu exécuter cette seconde partie de notre œuvre avec des éléments complets. Mais, n'ayant eu à notre disposition que des fragments et des manuscrits mutilés, nous avons préféré la laisser en dehors du travail principal et l'y ajouter comme un simple appendice.

Et maintenant, pour qu'on puisse mieux se rendre compte du travail dont nous venons d'exposer le plan, nous allons en offrir au lecteur un spécimen. Nous choisissons neuf jâtakas, dont l'un a été déjà publié (texte et traduction) dans ce journal [1]. On trouvera plus loin la traduction des huit autres accompagnée d'une étude de leurs caractères particuliers et de leurs rapports mutuels. Nous allons reproduire pour chacun de ces textes le travail que nous avons fait pour la totalité des jâtakas. Le lecteur jugera par là de quel secours peut être ce travail, quels renseignements il est capable de fournir, et comment on peut en faire usage pour se retrouver dans le labyrinthe des jâtakas.

SPÉCIMEN.

LISTE DES JÂTAKAS.

44. MAKASA. (Eka — N. V, 4.)

VEYYÂKARAṆAM : *Seyyo amitto matiyâ upeto.*

[1] Oct.-nov. 1871, p. 356-359 et 365-368.

PACCUPPANNA-VATTHU.

Magadhesu cârikaṁ caramâno aññatarasmiṁ... gâmake

Bâlagâmika-manusse ârabbha.

ATÎTA-VATTHU.

Atîte Bârâṇasiyaṁ Brahmadatte rajjaṁ kârente Bodhisatto vaṇijâya jîvitam kappesi.

SAMODHÂNAM.

Tadâ gâtham vatvâ pakkanto paṇḍita-vâṇijo aham eva.

86. SÎLAVIMAṀSA. — °vimansaka (Big.), °na (Wg.). (IX, 6.)

VEYYÂKARAṆAM : *Sîlaṁ kireva kalyânam.*

PACCUPPANNA-VATTHU.

Jetavane viharanto.

Ekaṁ sîlavimaṁsakam Brahmaṇam ârabbha.

ATÎTA-VATTHU.

Atîte Bârâṇasiyaṁ Brahmadatte rajjam kârente Bodhisatto tassa purohito ahosi.

SAMODHÂNAM.

Tadâ Râjâ Ânando ahosi.

Parisâ Buddha-parisâ ahesuṁ.

Purohito pana aham eva.

169. ARAKA. — Arakiya (Big.). (Duka — N. II, 9.)

VEYYÂKARAṆAM : *Yo ve mettena cittena.*

PACCUPPANNA-VATTHU.

Jetavane viharanto.

Metta-suttam ârabbha.

ATÎTA-VATTHU.

Atîte ekasmiṁ kappe Bodhisatto Brahmana-kule nippatitvâ vayappatto Himavanta-padese vâsaṁ kappesi...

Samodhânam.

Tadâ Isigaṇo Buddha-parisâ.
Arako satthâ pana aham eva.

190. Sîla-anisaṁsa. — Saddhâ (Big.). (IV, 10.)

Veyyâkaraṇam : *Passa saddhâya sîlassa.*

Paccuppanna-vatthu.

Jetavane viharanto.
Ekaṁ saddham Upâsakam ârabbha.

Atîta-vatthu.

Atîte Kassapa-sammâsambuddha-kâle Sotâpanno Ariyasâvako ekena nahâpita-kutumpikena saddhim nâvam abhiruyhi...

Samodhânam.

Tadâ Sotâpanno Upâsako parinibbâyi.
Nâgarâjâ Sâriputto ahosi.
Samuddadevatâ pana aham eva.

290. Sîlavimaṁsana. (Tika — N. I, 4.)

Veyyâkaraṇam : *Sîlam kireva kalyâṇaṁ.*

Paccuppanna-vatthu.

Jetavane viharanto.
Ekaṁ Sîlavimaṁsaka-brahmaṇam ârabbha.
(Paccuppanna-vatthu pi Atîtam vatthu pi heṭṭhâ Ekka-nipâte Sîlavimaṁsaka-jâtake (86) vittharitam eva.)

Samodhânam.

Tadâ Sîlavimaṁsako purohito brahmaṇo pana aham eva ahosi.

330. Sîlavimaṁsana. (Catukka — N. III, 10.)

Veyyâkaraṇam : *Sîlaṁ kîreva kalyâṇaṁ.*

PACCUPPANNA-VATTHU.
Jetavane viharanto.
Sîlavimaṁsaka-brahmaṇam ârabbha.
(Dve pi vatthuni heṭṭhâ (86, 290) kathitâneva.)

SAMODHÂNAM.
Tadâ purohito aham eva ahosi.

345. RÂJAKUMBHA (Ph.), Gajakumbha (G., Wg.). — VASALAKÎ (Big.). (V, 5.)

VEYYÂKARAṆAM : *Vanam yadaggi dahati.*

PACCUPPANNA-VATTHU.
Jetavane viharanto.
Ekam alasaṁ bhikkhuṁ ârabbha.

ATÎTA-VATTHU.
Atîte Bârâṇasiyaṁ Brahmadatte rajjaṁ kârente Bodhisatto amaccaṭhânam ahosi.

SAMODHÂNAM.
Tadâ Râjakumbho alasiya-bhikkhu ahosi.
Paṇḍita-amacco pana aham eva.

362. SÎLAVIMAṀSANA. (Pancaka — N. II, 1.)

VEYYÂKARAṆAM : *Sîlam seyyo suttaṁ seyyo.*

PACCUPPANNA-VATTHU.
Jetavane viharanto.
Ekam Sîlavimaṁsakam brahmaṇam ârabbha.

ATÎTA-VATTHU.
Atîte Bârâṇasiyaṁ Brahmadatte rajjaṁ kârente Bodhisatto Brahmana-kule nippattetva...

SAMODHÂNAM.
Tadâ Sîlaṁ vimaṁsetvâ isipabbajjam pabbajjito pana aham eva ahosi.

(*Isolé*). Sîla jâtaka (*étranger au recueil officiel*).

Veyyâkaraṇam : *Sabbakâmadadaṁ sîlam*...

Paccuppanna-vatthu.

Jetavane viharanto.

Attano sîlam ârabbha.

Atîta-vatthu.

Atîte Bhikkhave Bârâṇasiyaṁ Brahmadatto rajjaṁ kâresi.

Samodhânam.

Tadâ Nadidevatâ Sâriputto ahosi.

Râjâ Moggalâno ahosi.

Râjâputto ca Ânando.

Mahâpuriso pana aham eva Sammâsambuddho.

A. Table alphabétique des titres.

B. Table alphabétique des veyyâkaraṇa.

C. TABLE ALPHABÉTIQUE DES THÈMES (ÂRABBHA).

D. TABLE ALPHABÉTIQUE DES LIEUX ET DATES DES RÉCITS.

(La lettre P indique le récit du temps présent, la lettre A le récit du temps passé.)

E. TABLE D'IDENTIFICATION DES PERSONNAGES.

(La lettre T (Tadâ) indique les personnages d'autrefois, la lettre E (Etarahi) les contemporains du Buddha.)

Arako satthâ (T) = Aham, 169.
Alasiya-Bhikkhu (E) = Râjakumbho (ou Gaja°), 345.
Amaco (Paṇḍita-) (T) = Aham, 345.
Aham (Buddho) (E) = Arako satthâ, 169.
Aham (Buddho) (E) = Paṇḍita-amacco, 345.
Aham (Buddho) (E) = Paṇḍita-vânijo, 44.
Aham (Buddho) (E) = Purohito, 86, 290, 330.
Aham (Buddho) (E) = Mahâ-puriso, Sîla (*isolé*).
Aham (Buddho) (E) = Samudda-devatâ, 190.
Aham (Buddho) (E) = Sîlavimaṁsetvâ Isipabbajjam pabbajjito, 362.
Ânando (E) = Râjaputto, Sîla (*isolé*).
Ânando (E) = Râjâ, 86 (290, 330).
Isigano (T) = Buddha-parisâ, 169.
Gajakumbha ou Râjakumbha (T) = Alasiya-bikkhu, 345.
Nadi-devatâ (T) = Sâriputto, Sîla (*isolé*).
Nâga-râjâ (T) = Sâriputto, 190.
Paṇḍita-amacco (T) = Ahaṁ, Sîla (*isolé*).
Paṇḍita-vânijo (T) = Ahaṁ, 44.
Buddha-parisâ (E) = Isigano, 169.
Mahâpuriso (T) = Aham, Sîla (*isolé*).
Moggalâno (E) = Râjâ, Sîla (*isolé*).
Râjakumbha (T) = Alasiya-bikkhu, 345.
Râjaputto (T) = Ânando, Sîla (*isolé*).
Râjâ (T) = Ânando, 86 290-330.
Râjâ (T) = Moggalâno, Sîla (*isolé*).
Samudda-devatâ (T) = Aham, 190.
Sâriputto (E) = Nadidevatâ, Sîla (*isolé*).
Sâriputto (E) = Nâgarâjâ, 190.

Que le lecteur se représente cette liste et ces tables, qui ne concernent que neuf jâtakas, étendues

aux cinq cent quarante-sept textes qui forment le recueil des Jâtakas. Qu'il y ajoute par la pensée le relevé de toutes les situations du Buddha dans ses différentes existences, avec le tableau des textes qui ont des parties communes, et il aura une idée de l'étendue de notre travail en même temps que des avantages qu'on y peut trouver. Il en résulte une foule de renseignements classés méthodiquement, à l'aide desquels on peut immédiatement connaître les éléments essentiels d'un jâtaka, recourir de l'un à l'autre, faire les rapprochements utiles, contrôler les unes par les autres les différentes indications, en remontant, si besoin est, à la source.

(La fin à un prochain numéro.)

NOTE COMPLÉMENTAIRE

SUR FORMOSE

ET SUR LES ÎLES LIEOU-KIEOU,

PAR M. LE Mis D'HERVEY DE SAINT-DENYS.

Le compte rendu de la séance de la Société asiatique du 13 novembre 1874, inséré au cahier du *Journal asiatique* de décembre dernier, contenait la mention suivante (p. 587) :

« Dans son article sur Formose (*Journal asiatique*, n° d'août-septembre 1874, p. 119), M. d'Hervey de Saint-Denys exprimait son regret de n'avoir pu consulter la géographie *Taï-tsing y-tong-tchi* sur l'histoire ancienne de *Taï-ouan*, ajoutant que les deux feuillets qu'il eût fallu examiner manquent dans l'exemplaire de la Bibliothèque nationale. M. Specht fait savoir, à ce propos, que la Bibliothèque nationale possède deux exemplaires de l'ouvrage chinois en question, dont l'un, catalogué sous le n° 289, est de la seconde édition de l'ouvrage, publiée en 1764, et offre effectivement une lacune au commencement du *kiouen* 337; le second exemplaire, qui est de la première édition publiée en 1744, contient la notice en question, dans le *kiouen* 271, col. 21. »

La préparation de mon cours et quelques travaux de recherches urgents, pour les notes de ma traduction de Ma-touan-lin en cours de publication, ne m'ont pas permis d'utiliser immédiatement cette indication précieuse; mais je viens de la mettre à profit et je dois savoir beaucoup de gré à M. Specht d'avoir bien voulu appeler mon attention sur ce second exemplaire du *Taï-tsing y-tong-tchi* dont j'ignorais l'existence à la Bibliothèque nationale, puisqu'on y trouve précisément, à l'article *Taï-ouan,* sinon dans la partie historique trop succincte, du moins dans une annexe géographique très-explicite, la confirmation la plus évidente de ce que j'avais cru pouvoir avancer touchant l'identification de Formose avec le pays longtemps désigné par les Chinois sous le nom de *Lieou-kieou.*

Après avoir décrit Formose, à titre de département de la province actuelle du Fo-kien, portant la dénomination de *Taï-ouan-fou*, la géographie *Taï-tsing y-tong-tchi* mentionne les îles *Peng-hou* (Pescadores), qui en dépendent, et s'exprime ainsi :

« Îles Peng-hou. Elles sont situées dans la mer, à l'ouest du district de *Taï-ouan*, et vis-à-vis de ces îles, toujours dans la direction de l'ouest, se trouve le lieu appelé *Kin-men-so,* du *Tsiouen-tcheou* (Fo-kien). On lit dans l'*Histoire des Song* [1] que le royaume de *Lieou-kieou* est à l'est de Tsiouen-tcheou et que, des îles *Peng-hou*, les feux et la fumée peuvent s'aper-

[1] La dynastie des *Song* a régné sur la Chine de l'an 960 à l'an 1279.

cevoir de part et d'autre. *L'histoire des Youen* [1] dit ceci : Dans les limites des quatre territoires de *Tchang-tcheou*, *Tsiouen-tcheou*, *Hing-tcheou* et *Fou-tcheou* sont situées les îles *Peng-hou*, qui font face à *Lieou-kieou*. Au delà des îles *Peng-hou*, il commence à régner un courant (ou des courants) qui acquiert (ou acquièrent) une grande force aux approches des rivages de *Lieou-kieou*. On lui donne (ou on leur donne) le nom de *Lo-tsi* (qui jette à la côte). Les eaux descendent avec rapidité, sans revenir en arrière. C'est un parage très-dangereux. La vingt-huitième année *tchi-youen* (1293), Ou-tchi-teou, qui était natif du Fo-kien, disait que si l'on voulait s'emparer de *Lieou-kieou*, il fallait s'établir aux îles *Peng-hou*, et de là envoyer les vaisseaux (chargés de troupes). L'année suivante (1294), cette entreprise fut tentée par une expédition partie de Ting-tcheou. L'expédition ne fut pas heureuse, et les vaisseaux rentrèrent au mouillage des *Peng-hou*. D'après une ancienne géographie (continue le *Taï-tsing y-tong-tchi*), l'île principale renferme des montagnes à pente douce et des vallons fertiles. Son étendue est de cinquante *li*, environ, de l'est à l'ouest, et de vingt *li* du nord au sud. Elle est entourée d'un grand nombre d'îlots. En partant de la ville de Tsiouen-tcheou et en naviguant vers l'est, on peut y arriver en trois jours. »

[1] La dynastie des *Youen* a régné de l'an 1260 à l'an 1279, simultanement avec celle des *Song*, et ensuite exclusivement de l'an 1279 à l'an 1368.

Analysons ce document dont chaque ligne a sa valeur significative, et tenons compte tout d'abord de l'époque à laquelle il fut publié.

Formose a cessé pour les Chinois d'être le pays étranger compris jadis sous la dénomination collective d'archipel des *Lieou-kieou*. Cette île est devenue le département chinois de *Taï-ouan*, qui renferme un district du même nom et qui tire ce nom, comme ce département de la ville très-moderne de *Taï-ouan*, capitale de l'île. Voulant indiquer la situation des îles *Peng-hou*, le *Taï-tsing y-tong-tchi* commence par dire qu'elles sont à l'ouest du district de *Taï-ouan*, dans la direction de *Kin-men* (les portes d'or), port de mer au sud et dans la circonscription de Tsiouen-tcheou. Ce renseignement donné sous sa forme contemporaine, la géographie des Tsin cite deux ouvrages anciens où sont rapportés des faits intéressants relatifs aux îles *Peng-hou*, et dans ces citations Formose est appelée naturellement *Lieou-kieou*, ainsi que le Portugal serait appelé *Lusitania* par un auteur latin.

Qu'on juge s'il est rien de plus clair et de plus précis :

« *A l'ouest de Taï-ouan* sont les îles *Peng-hou*, et *toujours à l'ouest*, dans la même direction, *est la ville chinoise de Tsiouen-tcheou*, » vient-on de nous dire; puis, retournant la proposition, on ajoute aussitôt : « L'histoire des Song mentionne que le royaume de *Lieou-kieou* est situé à *l'est de Tsiouen-tcheou*, et que, des îles *Peng-hou*, les feux et la fumée s'aperçoivent de part et d'autre. » Et l'on ajoute encore que le

même fait se trouve consigné dans l'Histoire des Youen, où il est écrit : « Dans les limites du littoral des quatre territoires de Tchang-tcheou, Tsiouen-tcheou, Hing-tcheou et Fou-tcheou, c'est-à-dire dans le canal du Fo-kien ou de Formose, sont répandues les îles *Peng-hou, qui font face également à Lieou-kieou*[1]. »

Voilà qui suffirait assurément pour ne laisser aucun doute. Le *Taï-tsing y-tong-tchi*, cependant, ne s'en tient pas là; il devient de plus en plus explicite : il parle des courants violents qui existent entre les îles *Peng-hou* et les rivages de *Lieou-kieou* (Formose). Il dit qu'on donnait à ces courants le nom particulier de *Lo-tsi*, nom sous lequel ils sont connus encore aujourd'hui par tous les marins chinois[2];

[1] 與琉球相對 L'espace occupé par les îles *Peng-hou* est beaucoup plus restreint que l'*Histoire des Youen* ne le suppose. Elles sont toutes comprises entre le 23ᵉ et le 24ᵉ degré de latitude, tandis que Formose s'étend du 22ᵉ au 25ᵉ et au delà, de telle sorte qu'elles ne peuvent faire face, du côté de l'est, à aucune autre terre que Formose (*Lieou-kieou*). Il n'existe pas d'ailleurs, dans ces parages, d'îles ou d'îlots avec lesquels on les puisse confondre.

[2] Je tiens ce renseignement si concluant de M. le baron de Méritens, ancien commissaire en chef des douanes du Sud au service du gouvernement chinois, qui a résidé douze ans à Fou-tcheou, capitale du Fo-kien, et qui a fait plusieurs fois le trajet des côtes de la Chine à Formose, en passant par les îles Peng-hou. On peut consulter aussi sur la nature des courants que les Chinois appellent *lo-tsi*, et qui jettent les vaisseaux à la côte de Formose, les *Instructions nautiques* publiées par le Ministère de la marine, n° 426, p. 21, 24 et suiv.

il nous montre la flotte chinoise se réunissant aux îles *Peng-hou* pour tenter un débarquement sur les côtes voisines, et regagnant ensuite le même mouillage, après le mauvais succès de son expédition. Enfin, l'information se trouve complétée par cette évaluation de la marche moyenne des vaisseaux chinois, au temps où nous nous reportons : « En partant de Tsiouen-tcheou, on peut arriver *en trois jours* aux îles *Peng-hou.* » Il est impossible de mieux confirmer tout ce que relate Ma-touan-lin dans sa notice sur le *royaume de Lieou-kieou* et dans son récit de l'expédition chinoise de l'an 606, dont j'ai tiré la substance de mon mémoire *Sur Formose et sur les îles appelées en chinois Lieou-kieou.*

L'expédition chinoise de l'an 606 était partie de *Y-ngan*, et avait mis *trois jours* pour arriver à *Youen-peï* (l'une des îles *Peng-hou*). Or, Y-ngan, aujourd'hui *Tchao-tcheou-fou*, est à peu près à la même distance des îles *Peng-hou* que Tsiouen-tcheou (environ quarante myriamètres à vol d'oiseau), tandis que la distance des îles *Peng-hou* aux îles *Lieou-kieou* proprement dites est quatre fois plus grande. Un vaisseau, qui met trois jours à se rendre de Y-ngan ou du Tsiouen-tcheou aux îles *Peng-hou*, ne saurait donc aller des îles *Peng-hou* aux îles *Lieou-kieou* proprement dites en moins de dix à douze jours, et d'ailleurs Ma-touan-lin dit formellement : 1° *Qu'on se rendait en cinq joursde Tsiouen-tcheou à Lieou-kieou;* 2° que l'expédition de l'an 606 ne mit qu'*un jour* à faire la traversée du mouillage de *Youen-peï* (îles *Peng-hou*)

au lieu où les soldats chinois débarquèrent sur le sol de *Lieou-kieou.*

J'ai présenté déjà cette dernière considération dans mon mémoire, mais le fragment du *Taï-tsing y-tong-tchi* dont je viens de prendre et de donner connaissance la met singulièrement en valeur, et le plus simple coup d'œil jeté sur une carte des mers de Chine ôterait toute idée de supposer que jamais vaisseau parti du territoire de Tsiouen-tcheou ait pu se diriger vers les îles *Peng-hou,* pour se rendre aux îles exclusivement désignées aujourd'hui sous le nom de *Lieou-kieou.*

Tels sont les éclaircissements que fournit le *Taï-tsing y-tong-tchi.* Disons maintenant, pour finir, qu'une recherche en appelant souvent une autre, j'ai pris soin de consulter également à la Bibliothèque nationale la géographie spéciale du Fo-kien intitulée *Fo-kien tong-tchi.* Or, l'expédition contre *Lieou-kieou* de l'an 606, ordonnée par l'empereur Yang-ti et conduite par Tchin-ling, *s'y trouve précisément relatée dans la notice historique concernant Taï-ouan* (K. 64, fol. 1 verso), avec ce détail nouveau que la flotte aurait passé par la *petite Lieou-kieou* (*siao Lieou-kieou*), et qu'on voyait encore à *Kao-hoa* les vestiges de constructions en pierre et en brique élevées pour leur campement par les Chinois du corps expéditionnaire, qui, n'ayant pu s'emparer de Formose, auraient voulu du moins, paraît-il, fonder une station navale dans ce petit port.

ÉTUDES SUMÉRIENNES,

SECOND ARTICLE.

SUMÉRIEN OU RIEN?

PAR M. J. OPPERT.

M. Halévy a fait paraître dans le *Journal asiatique* (juin 1874), sur les inscriptions cunéiformes, un article qu'il a intitulé : *Observations critiques sur les prétendus Touraniens de la Babylonie.* Le but de ce travail est de démontrer surtout quatre points :

1° La langue nommée sumérienne, ou improprement accadienne, n'est pas une langue touranienne;

2° Les Touraniens n'ont jamais habité la Mésopotamie;

3° La langue sumérienne n'est pas du tout une langue, mais une manière idéographique d'écrire la langue sémitique et assyrienne;

4° L'écriture cunéiforme est d'invention sémitique.

M. Halévy a, je crois, complétement échoué dans sa tentative. Il aurait fallu commencer par la preuve de la non-existence de la langue, et l'on aurait fait

grâce à l'auteur de toute démonstration tendant à nier le touranisme d'un idiome imaginaire. C'était le pivot de la question; cependant, ce point important a été noyé dans un océan de considérations et d'analogies à perte de vue et qui n'intéressent pas le fond du débat.

Il est facile de démontrer que le reste de l'argumentation du savant voyageur s'effondre de lui-même. Dans toute la discussion, M. Halévy ne semble s'être attaché qu'à chercher une seule exception à des règles établies par des milliers d'exemples. Aucune règle n'est sans exception; il a donc constamment laissé dans l'ombre les cas innombrables dont on a dégagé le principe, pour ne présenter au lecteur que des infractions à la loi confirmée par eux. S'il avait considéré les faits sans se préoccuper d'un but arrêté et préjugé, ainsi que tout investigateur consciencieux doit le faire, il n'aurait pas trouvé du sémitisme là où les érudits libres de tout parti pris n'ont jamais pu en reconnaître la moindre trace.

Nous éprouvons, et nous n'hésitons nullement à l'avouer, un grand regret d'avoir à combattre M. Halévy. Nous aurions voulu pouvoir nous trouver d'accord avec un homme qui a risqué ses jours pour enrichir la science des études sémitiques, et qui, par son savoir, sa conviction profonde, même dans ses erreurs, commande au moins des égards à ceux qui sont contraints à se défendre contre ses contradictions. Notre sincère regret s'est accru lorsque nous avons dû supposer que des motifs, au moins

très-respectables, ont engagé notre honorable antagoniste à s'opposer aux idées irrécusables dans notre opinion, et qui refusent aux Sémites l'invention de l'écriture cunéiforme. Le savant auteur des études libyques et himyariques, en voyant échapper aux Sémites les origines de la science chaldéenne, craint de donner raison à de certaines prétentions des aryanistes qui regardent à tort comme supérieure la race des Indo-européens. Nous sommes d'accord avec M. Halévy : nous ne croyons pas que les Sémites aient dans l'histoire du monde une place moins privilégiée que celle qui devra revenir aux Aryas dans les origines de la civilisation. Mais c'est justement à cause de la grande influence qu'ont exercée les Sémites dans d'autres branches du développement de l'intelligence, que nous n'hésitons pas à ne pas leur accorder ce qui ne leur revient pas. Si les Assyriens de la famille de Sem n'ont pas inventé l'écriture anarienne, si lourde et si peu appropriée aux besoins d'un peuple vraiment civilisateur, nous n'oublions pas que le monde doit aux Sémites l'invention de l'alphabet accepté par toutes les nations civilisées. Ce fait est bien d'une immense importance : il peut écarter les appréhensions de ceux qui craindraient de voir amoindrir le mérite des civilisations auxquelles les temps modernes doivent leurs croyances religieuses. En tout cas, la question n'est pas là. Il faut rechercher la vérité, et la proclamer telle qu'elle se dégage, sans se griser d'une thèse arrêtée d'avance, et sans s'aveugler

par des préoccupations qui ne tarderaient pas à fausser la sincérité historique et le jugement individuel. La science doit être sans scrupule.

Cela dit, nous suivrons point à point notre contradicteur.

I.

Le sumérien est-il, oui ou non, une langue?

Cette question principale, si simple, a intimidé M. Halévy; il n'a pas osé aborder la démonstration de sa négation capitale, qu'il est impossible en effet de développer. Si M. Halévy, au lieu de s'occuper «des assyriologues[1],» s'était soucié des Assyriens eux-mêmes, s'il avait consulté les textes originaux, il aurait partagé les vues que les faits ont imposées à l'unanimité des érudits. Ce défaut d'études de première main l'a conduit à des conclusions de tout point insoutenables. A quel paradoxe est-il arrivé?

Il a dû imaginer un fait inouï dans l'histoire des langues : un même idiome s'écrivant de deux manières avec les mêmes caractères phonétiques. L'une de ces façons *exprimerait*, selon lui, la pronon-

[1] M. Halévy a, parmi d'autres partis pris, celui de ne pas nommer ses auteurs. Il cite des paroles entre guillemets, mais ne dit pas d'où il les a tirées. Il rend solidaires tous les érudits de l'erreur d'un seul, si erreur il y a. Ce procédé, peu conforme au point de vue de la bonne guerre, est d'autant plus attaquable, qu'il affecte l'impersonnalité, et qu'il prétexte le besoin d'une discussion dégagée de toute individualité. Cela serait parfait si notre contradicteur pouvait ne pas user de la *première* personne.

ciation de l'idiome, et l'autre la *dissimulerait* sous des sons arbitraires et étrangers à la forme audible du langage. Toutes les deux serviraient *cumulativement.*

Illustrons cette théorie par un exemple qui s'adapte exactement à la thèse de M. Halévy :

Aita gurie cervetan zarena.

Cela est du français dissimulé pour une raison inconnue, et cela se prononce, pour les initiés :

Notre père qui êtes dans les cieux.

En voici la démonstration :

Aita est la manière idéographique d'exprimer la notion de *pater,* en français *père. Gurie* indique la possession de plusieurs personnes parlant d'elles-mêmes; cela se prononce *notre* et se met devant le mot en français. *Cerua* exprime l'idée de *ciel,* comme le chiffre 200 se prononce *deux cents; etan* signale l'idée de l'habitation dans la pluralité, il se prononce donc avec *cerua : dans les cieux.* Le mot *zarena* n'existe que pour les yeux, tout comme les autres. *Zarete* exprime l'idée de l'existence de plusieurs êtres auxquels on s'adresse, et *na* relie toute la phrase à la première. Pour l'oreille cela sonne : *qui êtes.* Le français, il faut l'avouer au surplus, a la mauvaise habitude d'intervertir les mots et de placer en premier lieu dans la prononciation les idées qui pour l'œil doivent se trouver à la fin.

Une erreur assez répandue attribue cette forme d'écriture, destinée seulement à l'œil, à une popu-

lation pyrénéenne. Cela est inadmissible. « Comment cela se fait-il[1], » qu'un langage complétement différent du français et de l'espagnol se trouve justement dans des provinces limitrophes et exposées au contact de ces deux grands pays inhabités avant l'époque des Romains? Car toutes les suppositions qu'on a étayées pour démontrer l'existence d'une langue basque ne reposent sur aucun texte de l'antiquité. Montrez-nous donc une seule histoire des prétendus Gaulois ou Ibères.

Des peuples aussi étrangers aux Romains devaient avoir, pour le moins, leur alphabet à eux. Or, les Gaulois se sont servis de lettres grecques, et quelques textes encore existants peuvent s'expliquer par la langue hellénique. Les monnaies dites *gauloises*, en caractères latins, sont simplement germaniques; les médailles dites *celtibériennes* sont de pur phénicien. Donc, toute cette thèse ne repose sur aucun « fondement historique. »

M. Halévy applique ces principes à l'assyrien, qui, comme le français, a également joui de l'inappréciable avantage de s'écrire de deux manières *phonétiques*. La phrase de l'oraison dominicale en prétendu sumérien ou assyrien dissimulé se lit ainsi :

Addame annata zaē men.
Pater noster in cœlo qui tu.

Adda est le signe idéographique de *père; me* est de

[1] Phrase assez usitée par M. Halévy. On peut lui répondre : « Nous ne savons pas *comment* cela se fait, mais cela s'est fait. »

même pour *notre*. *Anna* signifie *ciel*, et *ta*, l'idée de *dans*. *Zaē* exprime *qui*. *Men* est le pronom de la seconde personne.

Selon M. Halévy, cela est de l'assyrien, et se prononce avec quelques interversions nécessaires et restées malheureusement sans explication :

Abuni sa ina samē atta.
Pater noster qui in cœlis tu.

Qu'on ne nous objecte pas que comparaison n'est pas raison : celle-ci peut s'établir par une analogie. L'exemple que nous avons donné s'adapte, dans ses moindres détails, à la question : il cesse, par cela même, de ressembler à une satire ou à une raillerie. Nous n'avons fait qu'appliquer une méthode que notre savant contradicteur nous a enseignée. Ce qu'il a commencé à faire pour le sumérien, nous l'avons imité pour le basque. Pourrait-il nous en blâmer?

Parlons un langage plus strictement scientifique. Si M. Halévy n'était pas un travailleur de seconde main, il saurait que l'*assyrien*, en caractères idéographiques, exprimerait la phrase ainsi :

AD ni sa DIL AN E atta.

Mais il paraît croire que le sumérien n'est écrit qu'en idéogrammes parce que le syllabaire assyrien s'est développé des hiéroglyphes sumériens. L'étude des textes lui aurait montré que le sumérien est plus phonétique que l'écriture égyptienne et que le système assyrien. Les exemples qu'il a extraits des tra-

vaux des assyriologues prouvent suffisamment ce fait rudimentaire. Voici un paradigme des possessifs sumériens :

Sumérien.	Assyrien.	Français.
addamu	*abuya*	mon père.
addazu	*abuka, abuki* (f.)	ton père.
addani	*abusa, abusa* (f.)	son père.
addamē	*abuni*	notre père
addazunēnē	*abukunu, abukina* (f)	votre père.
addanēnē	*abusunu, abusina* (f.)	leur père.

Si la première colonne est de l'assyrien, « comment cela se fait-il » que le féminin ne soit jamais exprimé dans l'écriture figurée? Il y existe néanmoins un idéogramme du genre féminin. Qu'est-il donc devenu? C'était le cas, ou jamais, de l'employer.

Les assyriologues donneront la raison : dans les langues touraniennes, le féminin n'a pas de suffixe spécial. On y dit « mon cher » en s'adressant à une femme, et l'on se sert du salut de « mon sultan » pour féliciter un être humain à l'occasion d'un événement exclusivement féminin.

Un autre inconvénient est que « l'idéogrammatisme » a un cas défini, *addabi* « le père », et que le « phonétisme » assyrien est obligé de paraphraser souvent par le suffixe de la troisième personne. Exprimerait-il dans l'écriture ce qui lui manque dans le langage? Voyons maintenant les postpositions *à l'œil*, qui sont des prépositions *à l'oreille* :

Sumérien.	Assyrien.	Français.
addamuku	*ana abuya*	vers mon père.
addamuta	*ina abuya*	dans mon père.
addamulal	*eli abuya*	sur mon père.
addamugim	*kima abuya*	comme mon père.
addamura	*ana abuya*	à mon père.

Le pluriel est exprimé en sumérien par le phonétique *ri*, *addari* « les pères ». Écrit-on *addari* pour exprimer le pluriel en assyrien? non. Cet idiome a pour le pluriel un signe idéographique spécial *qui manque au sumérien*, au moins comme nombre.

Le sumérien n'a qu'une manière phonétique d'écrire les pères, *ad-da-ri*, ou, au cas direct, *addaënē*. L'assyrien peut mettre *a-bu-ut*, *abut*, ou bien il emprunte au sumérien le premier signe AD, qui devient l'expression de l'idée de « père », en lui ajoutant le signe *mis*, « beaucoup » en sumérien, mais qui exprime le pluriel en assyrien. Le groupe ainsi composé AD-MIS, se prononce alors *abut*. L'idée de « mes pères » est formée par l'adjonction du suffixe sémitique *ya*, mais on n'écrit jamais le sumérien *addarimu*, pour prononcer *abutiya*.

Tout cela a échappé à l'auteur parce que les assyriologues ont eu le tort de ne pas exposer ces points au public. On peut répondre que M. Halévy aurait dû les dégager des textes eux-mêmes; mais pour cela il fallait étudier ceux-ci, et il avoue lui-même n'être pas *spécialiste*. Cet aveu était superflu.

On serait en mesure de donner des textes *bilingues* par centaines. Souvent la traduction assy-

rienne manque, et on lit à la place, avec de petites lettres : « sens obscur. » Si la première colonne était de l'assyrien, des Assyriens savants auraient dû la comprendre, tandis que les traducteurs d'une langue sacrée et éteinte, au VII[e] siècle avant l'ère chrétienne, pouvaient très-bien ne pas se rendre compte de quelques parties d'un idiome que, souvent, ils traduisaient d'une manière peu verbale.

Les Juifs ignorent ainsi la signification exacte de bien des passages de la Bible que les exégètes expliquent de manières différentes, quoique la tradition ait conservé en entier le corps de la langue hébraïque. Pour les Juifs modernes l'hébreu est une langue morte, ce que fut aussi pour les Assyriens le sumérien, dont les textes les plus modernes ne descendent pas au delà du troisième millénaire avant J. C., ou de la première moitié du second.

Il y a eu, nous en convenons, de temps à autre, des écritures cachées et secrètes, mais pour un but tout autre que celui que se sont proposé les inventeurs de l'écriture cunéiforme. De courtes formules magiques, des abraxas, des légendes gnostiques, des signes cabalistiques se trouvent chez tous les peuples : on nous accordera néanmoins que l'usage en est très-restreint. Tel n'est pas le cas ici. Les abraxas ont un sens qui *doit rester secret :* ici nous voyons des textes originaux, traduits dans la langue vulgaire par centaines. Qu'on voile d'un mystère profond les formules magiques, rien de mieux; mais des textes unilingues, sans traductions, qui racontent les hauts

faits des rois qui voulaient se faire connaître à leur peuple et à la postérité? S'ils écrivaient dans leur langue, ils voulaient qu'on comprît ce qu'ils disaient. Mais des lois destinées à être respectées par tout le monde auraient été soigneusement dissimulées à ceux-là mêmes qui devaient les observer? Cela est inadmissible. *Nulla lex nisi promulgata.* On chercherait en vain une raison, quelque futile qu'elle fût, pour rendre plausible une opinion répugnant à toute réflexion.

Voilà donc une preuve *ad absurdum* et valant bien les arguments *ad hominem* de notre savant contradicteur qui recherche trop les exceptions. Il nous reproche d'avoir trouvé vingt mots touraniens seulement : ne lui objectons pas qu'il n'a pas mentionné vingt rois portant des noms sémitiques. Parmi des centaines de noms, il en a enregistré UN, le roi *Sin-idinna*, qui est bien sémitique de nom, *si l'on veut lire* le premier élément du nom *Sin* et non pas *Aku*. Mais accordons le *Sin-idinna*. Nous avons des textes touraniens de ce roi; mais rien ne prouve qu'il n'ait pas, comme le roi Hammurabi, écrit des inscriptions assyriennes et des documents sumériens. Ah! si, par exemple, nous avions des centaines de textes assyriens de rois assyriens et une inscription dans l'idiome sumérien émanant d'un roi étranger, M. Halévy aurait raison de ne pas accepter « l'hypothèse touranienne. » Mais ici c'est précisément le cas inverse. Les rois achéménides n'ont-ils pas écrit en médique et en assyrien? Ne connaît-on pas des textes

de Cyrus, fils de Cambyse[1], dans la langue de Babylone? N'avons-nous pas des textes égyptiens des empereurs romains? L'égyptien n'aura alors jamais existé et se réduira à du latin tout pur.

Pourquoi donc Tibère et Néron ont-ils écrit dans l'idiome de l'Égypte? Parce qu'ils régnaient sur un peuple qui parlait cette langue. Le même fait s'applique à *Sin-idinna;* si ce monarque a écrit un texte sumérien, c'est qu'il s'adressait à des sujets en faveur desquels il se servait de ce langage.

Mais on oublie de dire *pourquoi les rois* ASSYRIENS *n'ont* JAMAIS *écrit en* DISSIMULÉ.

Encore un argument *ad hominem* qui se retourne contre celui qui voulait en tirer parti.

Voici un hymne bilingue inédit, comme le sont la plupart des textes sur lesquels notre antagoniste a discuté, sans s'être douté de leur existence.

Ce qui frappera tout le monde, c'est surtout la différence entre le sumérien et l'assyrien au point de vue de la syntaxe. La langue de l'original admet, comme le sanscrit, le grec, l'allemand et quelques langues touraniennes, la composition des mots, que les langues sémitiques ne connaissent pas. « Les assy-

[1] Pour le dire en passant, cette légende sur des briques a été trouvée par Loftus, déchiffrée pour la première fois par M. Rawlinson et publiée par M. Bosanquet, d'après une copie fautive de M. Smith. Elle est ainsi conçue :

« Cyrus, roi de Babylone, serviteur (nibid) de la Pyramide et de la Tour, fils de Cambyse, le roi puissant, moi. »

Cette légende, du plus haut intérêt, confirme le nom de Cambyse, père de Cyrus, donné par Hérodote.

riologues » ont, pour montrer cette analogie, traduit le sumérien en sanscrit[1], et ces traductions sont parfaitement conformes au génie de la langue indienne. Si au contraire le sumérien n'était que de l'assyrien dissimulé, composé de signes destinés à l'œil dont on voulait même ménager la susceptibilité en observant des lois *euphoniques*[2], l'assyrien *vrai* serait l'original, et l'assyrien *dissimulé* devrait être calqué sur l'idiome sémitique, ce qui précisément n'est pas.

Écoutons maintenant le chantre sumérien, dans un hymne adressé au Feu (*Mus. Brit.* K. 44), choisi parce que la traduction des mots originaux est vérifiée par des centaines d'autres passages :

1. Sumérien[3]. — An. *pil. GI. zilme kurra-gaṭula.*

Cantus. Deus Ignis aeterni, purificator, regioni-culmen (chorocoryphee).

[1] Voici la traduction en sanscrit de l'hymne qui va suivre :
Agnē pavana kshētraçikhara.
Pravīra Samudraǵa khsētraçikhara.
Agnē tvaǵǵvālā puṇyatēǵāḥ
Kālarātridamam pradīpayati.
Kasyacin nāma prakhyātam bhāgyan niççinōshi,
Çulvasīsasañvilāyakō yas tvam.
Raǵatasuvarṇaçrīmalākārakrd yas tvam.
Ninkuçidēvōpaǵāpakō yas tvam.
Aripratāpatimirayakō yas tvam.
Martyasvadēvaputrasya dharmañ virāǵayēḥ.
Svarga iva puṇyaḥ syāt.
Kshitir iva praǵanishṇuḥ syāt.
Svargamadhyam iva prabhāyāt.

[2] C'est là une des plus étranges absences ou distractions qu'ait eues notre savant antagoniste.

[3] Le trait indique l'idéogramme.

Assyrien. *An. pil. gi. apkalluv sa ina māti saqū*
(Accadien.) Deus Ignis aeterni, purificator, qui in regione elevatus (es).

2. Sumérien. *Ursak tur zuab' a kurra-gaṭula.*
Heros, filius undae, regioni-culmen

Assyrien. *Qarradu mar apśi sa ina māti saqū.*
Heros, filius undarum, qui in regione elevatus(es).

3. Sumérien. *An. pil. gi. pilzu ella-parparga*[1].
Deus Ignis aeterni, flamma tua sacro-splendore-praedita.

Assyrien. An. II[2] *ina isātika elluti*
Deus (*idem*) per flammas tuas sacras.

4. Sumérien. *He mi gigga pir apmalmal.*
Domum nigrae noctis luci-praebet.

Assyrien. *Ina bet ikliti nura tasakkan.*
In domum tenebrarum lucem mittis.

5. Sumérien. *Sanam mu -a zakso apmalmal.*
Cuicunque nomen pronunciatum sortem praebet.

Assyrien. *Mamman sa suma nabū sim tasama.*
Cuicunque qui nomen (suum) pronunciat sortem destinas.

6. Sumérien. *Urudu-anna-ḥiḥibi zae men.*
Cupri-plumbi-confusor(ô)[3] qui tu.

Assyrien. *Sa eri u anaki muballilsunu atta.*
Qui cuprum et plumbum confundens (ea) tu.

7. Sumérien. *Kūgi-kūtam-dungabi zae men.*
Auri- argenti- propitiator(ô)[3] qui tu.

[1] On pourra faire un petit vocabulaire. Ainsi *pir* veut dire «lumière», *parparga*, «reluire». C'est un changement «*euphonique*» (*vide infra*).

[2] Indique *idem*.

[3] Ces exemples montrent que, contrairement à la contestation soulevée par un «accadiste,» le *bi* est bien la désinence d'un nomi-

Assyrien. *Sa ṣarpi*[1] *ḫuraṣi mudammiqsunu atta.*
Qui fusiones auri propitia forma donans(ea) tu.

8. Sumérien. *An. Nin-kaśi tabbabi zae men.*
Deum Ninkasi tradens(ô) qui tu.

Assyrien. *Sa an II daḫbusu atta.*
Qui Deum eumdem tradens eum tu.

9. Sumérien. *Uk ḫulit namgap giggibi zae men.*
Hominis - hostis - splendorem - obscurator(ô) qui tu.

Assyrien. *Sa limni ina musi mutir irtisu atta.*
Qui hostem in noctem mutans lucem ejus tu.

10. Sumérien. *Uk urula turana sa ak ak dani gan en-parparga.*
Hominem mortalem, filium dei sui justitiam suam resplendere facias.

Assyrien. *Sa avili habal ilisu mesritisu litabbiba.*
Qui homini, filio dei sui, jus suum consecres.

11. Sumérien. *Angim gan'en kūga.*
Coeli instar altus sit.

Assyrien. *Kima samē lilil.*
Sicut coelum altus sit.

12. Sumérien. *Kigim gan'en ella.*
Terrae instar sacer sit

Assyrien. *Kima irṣitiv libbib.*
Sicut terra fecundus sit.

13. Sumérien. *Sā an gim gan'en parparga.*
Centri-coeli instar splendeat.

Assyrien *Kima kirib samē limir.*
Sicut centrum coelorum luceat.

natif défini, et non pas le suffixe de la troisième personne qui, d'ailleurs, est *ni*.

[1] Ici il y a evidemment une paraphrase; le texte original n'a pas paru assez clair au traducteur, et l'on a d'autres exemples du même fait. Ainsi, plus bas, le mot *libbib*, appliqué à la terre, a le sens de fécondité, que l'original ne donne pas.

Voici la traduction de cet hymne :

Feu éternel, purificateur, qui planes au-dessus du pays,
Héros, fils des ondes, qui planes au-dessus du pays,
Feu éternel, par tes flammes sacrées,
Tu portes la lumière dans le lieu des ténèbres,
Et tu fixes son sort à quiconque dont le nom est prononcé [(en naissant).
Le cuivre et le plomb, tu les mêles ensemble,
A la fusion de l'or, tu donnes la forme propice.
C'est toi qui livres le dieu Ninkasi.
A l'homme ennemi, tu changes en nuit (tu aveugles) sa vue.
Puisses-tu consacrer son droit au mortel qui est fils de son [Dieu :
Qu'il soit élevé, comme le ciel,
Qu'il soit saint (fécond), comme la terre,
Qu'il resplendisse, comme le centre des cieux!

Voici un autre hymne à Mérodach.

Sumérien. . . . . *aba rar* . . . .
. . . quis . . . .

Assyrien. *Ina pī gitridika mannu ipparassid.*
Coram fortitudine tua quis effugiet?

Sumérien. *Ene ramzu śapar maẖ ankita sa-mun-lal*
Voluntas tua mysterium supremum, in coelo et terra (id) explicas.

Assyrien. *Amatka śuparra ṣiru sa ana samē au irṣitiv tarṣat.*
Voluntas tua mysterium supremum quod coelo et terrae explicas.

Sumérien. *Aabba ummilal absi ẖuluẖẖu.*
Mari impera, mare obediet.

Assyrien. *Ana tamti usar va tamtuv sī qaltat.*
Mari impera, et mare illud (illa) obtemperabit

Sumerien. *Sugga ummilal śugga sea andu.*
Procellae impera, procella silebit.

Assyrien. *Ana ṣuṣē usar va ṣuzū idammum.*
Procellae impera, et procella silebit.

Sumérien. *Amia a-Utkipnunkita ummilal.*
Cursui torto Euphratis impera.

Assyrien. *Ana age Puratti usar va*
Cursui torto Euphratis impera et

Sumérien. *Eneram . . . . . . asur abhulhul.*
Voluntas Merodachi inundationem pacabit.

Assyrien. *Amat Marduk asurrakku*[1] *idallaḥ.*
Voluntas Merodachi inundationem pacabit

Sumérien. *Ū zae maḫ men aba dēa dadi.*
Domine, qui sanctus tu, quis aequus?

Assyrien. *Beluv atta ṣirat manna isannanka.*
Domine tu sanctus es; quis aequat te?

Sumérien. . . . . *an mu śāata zae si indirgi.*
Merodache, inter deum nomen nuncupantem, tu honoraris.

Assyrien. *Marduk ina ili mala sum nabū [atta adi] rat.*
Merodache, in diis qui nomen habent, tu honoratus es.

Voici la traduction française :

Qui peut s'échapper devant ton attaque?
Ta volonté est le saint mystère que tu révèles au ciel et à la terre.

[1] Ce mot est très-concluant. Le terme sumérien se compose de *a* « eau », et *sur* « étendre », *ridu* « couvrir », *śuk[kuku]* (comp. B. M. III, 70, 160). Le mot *sumérien* a été transporté en assyrien, où l'inondation se dit alors *asurrakku*. Il y a donc ici une preuve palpable de l'acceptation par les Sémites d'un *son* sumérien, signifiant dans cette langue « débordement de l'eau ». L'idéographisme n'existe plus, il devient un mot prononcé, non par les termes assyriens, *me riduti*, mais avec les sons phonétiques des idéogrammes. Il existe bien d'autres exemples analogues : ainsi *sapar* (l. 1).

Commande à la mer, et la mer, elle obéira,
Commande à l'ouragan, et l'ouragan se taira.
Commande au cours tortueux de l'Euphrate, et
La volonté de Mérodach arrêtera l'inondation.
Seigneur, tu es saint, qui peut t'égaler?
Mérodach, tu es honoré parmi les dieux qui portent un [nom[1].

Il serait oiseux d'insister sur des particularités qui démontrent que le sumérien écrit d'abord est l'original, et que l'assyrien occupant la seconde place au-dessous en est la traduction. Cela est prouvé par les substitutions des synonymes, et les paraphrases qu'il est impossible de n'y pas reconnaître.

La langue des inventeurs de l'écriture cunéiforme est un idiome difficile, offrant des caractères spéciaux, même tout à fait nouveaux; mais elle montre tous les *criteria* d'un langage indépendant. Quelle est d'ailleurs la langue qui n'ait pas des particularités? Ne peut-on pas montrer, en appliquant la théorie de notre contradicteur, *que toute autre langue* offre exactement les mêmes indices de sa non-existence à des esprits prévenus? N'a-t-on pas prouvé que le zend n'a jamais été un idiome? Que sont donc devenues

[1] Ceci est la traduction de M. Oppert. Il existe une autre traduction de M. Lenormant :

Devant ta grêle qui se soustrait?
Ta volonté est un décret suprême que tu établis dans le ciel et sur la terre.
Vers la mer, je me suis tourné, et la mer s'est aplanie.
Vers la fleur je me suis tourné, et la fleur s'est flétrie.
Vers la ceinture de l'Euphrate je me suis tourné, et
La volonté de Mérodach a bouleversé son lit.
Seigneur, tu es sublime, qui peut te changer?
Mardouk, parmi les dieux, prophète de toute gloire

aujourd'hui les contestations des Richardson et d'Erskine, réfutées par Rask?

Il est, au surplus, inexact que cette langue sumérienne n'ait pas laissé de traces. Jusqu'en hébreu on trouve des mots appartenant à cet idiome. Par exemple, le mot «palais» est écrit en cunéiforme par deux signes ≒]]]] ≡]–, *maison grande.* Selon M. Halévy, cela se prononçait *bit rab.* Cette opinion est erronée. La maison se disait *he* en sumérien, et *kal* signifiait *grand.*

Si le sumérien n'avait pas été une langue, le «palais» ne se dirait pas *hēkal* en assyrien, en hébreu et en araméen, d'où l'arabe même l'a emprunté; les Sémites ont puisé ce mot dans la langue touranienne.

La seconde dignité de l'empire assyrien s'écrit par deux signes TUR *homme* (fils), TAN *puissant;* cela aurait donc dû se prononcer *maru idlu.* Malheureusement le prophète Isaïe (xx, 1) est là, et donne à ce grand personnage le nom de Tartan, qui, en effet, rend littéralement cette idée en sumérien. Un autre titre est celui de l'interprète, *le fils de Guman.* Prononcez à l'assyrienne *habal Guman,* et cela ne dit rien, tandis que le mot sumérien *turguman* a donné naissance aux verbes sémitiques תרגם, «traduire», au *targum* hébreu, au *drogman* et au *truchement* français.

Le chef se dit «homme grand», *turgal*, en sumérien, *maru rabū*, en assyrien. La Bible fournit ce mot comme nom du roi des peuples (*Gen.* xiv, 1).

Le même verset contient un nom royal lu Arioch, אריוך, qui, ce que M. Lenormant prouve, est le personnage dont le nom est lu à tort sémitiquement *Zikar-Sin* « servus Luni »; en prononçant en sumérien, on a *Eriv-Aku*. M. Oppert prétend que le roi Amraphel, אמרפל, s'écrit avec les deux caractères ṢUR-PIL « splendor ignis »; il se prononcerait en assyrien *pur-isat*, en sumérien *Amar-pil*. Et à l'époque d'Abraham, les Sémites étaient déjà établis en Mésopotamie depuis longtemps.

Les mots sumériens introduits en assyrien et se répandant de là dans les autres langues sont en grand nombre. Nous citons le mot sumérien *labar* « éternité, durée », qui a formé un verbe sémitique לבר, d'où est venu le *labarum*[1] de Constantin.

Ainsi les noms des mois juifs et chrétiens sont d'origine sumérienne. Cette civilisation antique a laissé des vestiges dans le dictionnaire sémitique, précisément comme des mots grecs se sont introduits dans le lexique de la langue hébraïque moderne, en formant même des racines d'une physionomie toute sémitique.

Mais nous combattons en faveur d'une thèse que M. Halévy admet. Après avoir présenté au lecteur des étymologies que lui-même aurait caractérisées de mauvais calembourgs, si un autre que lui les avait commises (voir p. 522 à 529), après avoir dit que la répétition quadruple de *ka ka ka ka* était uniquement « faite pour frapper la vue » (p. 521), notre ingénieux

[1] Oppert, *Études assyriennes*, 1857, p. 165.

contradicteur s'oublie évidemment. Selon lui, le sumérien n'est pas une langue. Mais on lui signale de nombreux changements euphoniques dans ce qu'il voudrait faire passer pour un système *oculaire.* M. Halévy, qui a réponse à tout, réplique à cette objection :

« Le sacerdoce babylonien a dû considérer les articulations du système figuratif comme la langue des dieux et des esprits(!). C'est de cette façon que s'explique sans efforts(?) la loi d'euphonie observée dans le groupement des signes pour les pronoms et certaines prépositions, loi qui a égard au mot précédent. Le radical même ne se prête à aucune modification, car la forme *da-dua* pour *du-dua* qu'on rencontre dans un document est trop isolée(?) pour qu'on puisse en tirer la moindre conséquence[1]. »

Les assyriologues n'ont pas d'accointances assez divines pour pouvoir vérifier si « le sacerdoce babylonien » se trompait ou non. Ce manque d'entregent céleste leur rend plus difficile encore l'intelligence de ce que pourrait être « l'articulation » d'un système figuratif. Mais ce qu'ils ne sauraient jamais comprendre, quelque *convivæ deorum* qu'ils fussent, c'est qu'il puisse exister des lois d'*euphonie* pour le groupement de signes qui ne se prononcent pas et qui s'écrivent uniquement « pour la vue. » L'œil, on ne le niera pas, est d'une surdité complète, et pour juger d'un son, il faut entendre.

[1] C'est une très-grave erreur. M. Halévy pourrait trouver des faits pareils à chaque page, s'il était *spécialiste.*

Il y a chez nous aussi des livres écrits en « signes figuratifs. » Tels sont les livres d'analyse mathématique et les tables de logarithmes. A-t-on jamais pensé à être choqué par la cacophonie des *xyz* ou *pq*? S'est-on jamais ému à l'idée que la septième décimale blesserait peut-être l'euphonie produite par la sixième?

Ce lapsus démontre à M. Halévy qu'il défend une thèse insoutenable.

Ou bien il y a un système figuratif, et alors il n'y a pas d'euphonie.

Ou bien il y a euphonie, et alors il existe une langue.

Comment notre contradicteur se tirera-t-il du dilemme qu'il s'est posé lui-même? Nous sommes heureux de pouvoir accéder à la pensée du « sacerdoce babylonien », qui voulait bien, M. Halévy nous l'assure, voir une langue, et la « langue sacrée », dans les originaux des textes bilingues.

Après tout ce qui précède, trouve-t-on une raison quelconque à faire valoir contre l'existence du sumérien comme idiome? Donne-t-on un seul argument que l'on ne puisse pas employer, *a fortiori*, contre n'importe quelle langue? Il faut du reste rendre cette justice à M. Halévy, que toutes ses allégations se réduisent à une négation gratuite, à laquelle nous opposons, appuyé que nous sommes sur la réalité des faits, l'affirmation la plus péremptoirement catégorique.

II.

L'existence de la langue sumérienne comme idiome met à néant toute la déduction de M. Halévy.

Cette langue n'est sûrement ni aryenne, ni sémitique. Qu'est-elle donc? Elle appartient au troisième groupe qu'on appelle touranien.

Nous convenons que le terme de *touranien* est attaquable. Le savant éminent qui l'a pour ainsi dire introduit dans la science, M. Max Muller, en a peut-être trop élargi le domaine. Mais, en tout cas, ce nom en vaut un autre, et la question est de savoir s'il convient ou non à l'idiome sumérien.

Or, si un langage quelconque a le droit de se nommer touranien, c'est précisément la langue des inventeurs de l'écriture anarienne. Dans cette langue, *tur* veut dire « homme, fils »; il forme des mots composés désignant les tribus et les castes. Le mot y prenait une telle extension, que les Assyriens sémites ont dû l'interpréter, et par le terme de *maru* מרא « homme, maître », et par celui de *hablu* « fils ». Nous avons déjà cité des appellations comme *turtan*, *targal*, *turgumannu*, auxquelles on pourrait en joindre bien d'autres. C'est Sumer qui, dans le Zendavesta, est exprimé par *tūirya*, par le prototype de Touran, le règne d'Afrasiab. C'est lui qui, dans la trilogie des fils de Feridoun, Selm, Tour et Iredj, personnifie l'élément de la haute Asie. C'est la nationalité des *Tour*, des hommes qui s'opposent à *Airya* et

à *Çairima*, plus tard rapproché de *Sem*. Le sumérien est par excellence le langage touranien.

Une autre question est de savoir si les langues dites *altaïques* doivent se rattacher à *Tour*, si elles peuvent prétendre au nom de touranien, et si elles ont une parenté avec le sumérien. Ici, notre honorable contradicteur a évidemment un tort moins considérable en niant ce lien : il est bien moins dangereux de s'opposer à l'affinité de deux choses qu'on connaît à peine, que de refuser l'existence à l'un des éléments litigieux. Nous lui accordons encore qu'il y ait peut-être un danger à faire de la philologie comparée sur un champ qui embrasse le quart du monde terrestre; que bien des comparaisons, établies par les «accadistes» dans ces derniers temps, auront le sort des enfants qui ont trop d'esprit. Il est périlleux, en effet, pour des érudits qui n'en ont pas fait l'occupation de leur vie, de comparer au sumérien d'il y a cinq mille ans le votyak, l'ostyak, même celui du Jenissei, le tchoude, le tongouse, le permien, le tchérémisse, le morduine et le zyränien, idiomes qui n'ont aucune histoire, et qu'on utilise pour la philologie, dans l'état dans lequel nous les voyons au XIX[e] siècle.

Mais à vrai dire, la question n'est pas là. Il ne s'agit pas de combattre des détails qui peuvent être faux, et qui le sont certainement en grande partie. Que l'on prouve que le persan *behter* et l'anglais *better* n'ont rien à faire ensemble, que *sanscrit* n'est pas *sanctum scriptum*, il n'en est pas moins incontes-

table que le persan et l'anglais, qué le sanscrit et le latin sont reliés par une parenté très-rapprochée. Quelque hasardées que soient quelques comparaisons *altaïsantes*, il y en a d'autres que l'on ne saurait détruire et qui démontrent le caractère agglutinatif ou isolant du sumérien.

En tout cas, « l'idiome sacré » est une langue touranienne; » *il n'est sûrement pas aryen*, malgré bien des assonances avec des racines verbales indo-européennes, *et encore moins sémitique*. Avec une égale certitude les idéogrammes prouvent que le peuple qui s'en servit primitivement a des origines septentrionales[1]. Cela est surtout indiqué par les caractères simples qui rendent la flore et la faune sumériennes.

Est-on autorisé à rejeter l'*altaïsme* du sumérien? M. Halévy insiste sur les différences : c'est son droit. Mais il se tait, en revanche, sur toutes les analogies.

Nous répétons qu'il serait encore plus périlleux de repousser l'*altaïsme* que de l'admettre; nous ne voyons pas de raisons qui l'écartent, mais bien des motifs qui le favorisent.

[1] Ainsi le sumérien, en cela dissemblable à l'égyptien, n'a pas d'expression *simple* pour le lion, ni pour le tigre, le chat, le cheval, le chameau, le mulet, l'éléphant, le rhinocéros, l'hippopotame, mais seulement pour le chien, le loup, le chacal, l'ours, l'âne, le cerf, le bouc, l'agneau, le bœuf. Quant aux plantes, les hiéroglyphes se bornent aux expressions d'arbre, de roseau, d'arbrisseau, de feuille, de grain, d'orge; nulle trace d'une image simple ayant le sens de palmier, de froment et d'autres; mais il existe des idéogrammes *composés* avec les éléments existants et ayant les significations mentionnées. Cette circonstance prouve bien l'origine septentrionale du peuple sumérien.

Les assyriologues n'ont jamais prétendu que cette langue sumérienne fût du hongrois, du mongol ou du finnois. Mais M. Halévy a, de son côté, échoué dans sa tentative de prouver le non-touranisme de l'idiome en question. Tout ce qu'il dit sur les particularités prétendues communes aux langues touraniennes, sur l'harmonie des voyelles[1], ne prouve pas qu'il soit bien plus *spécialiste* dans le domaine des idiomes altaïques que dans celui de l'épigraphie assyrienne. En acceptant pour vrais les ukases par lesquels M. Halévy se prononce, très-superficiellement du reste, sur la phonétique, les radicaux, la flexion, l'adjectif, les noms de nombre, sur toutes les parties enfin, on devra exclure des langues touraniennes le turc, le mongol, le finnois[2]. Les assy-

[1] L'harmonie des voyelles n'existe pas dans toutes les langues touraniennes; mais admettons qu'elle y existe. Comment M. Halévy sait-il que le sumérien ne la respectait pas? Comment juger des nûances de prononciation d'un idiome éteint depuis trois mille ans? Tout cela prouve un oubli complet de la réalité. Peut-être même «les scribes *confiaient au lecteur le soin de corriger de vive voix les inexactitudes de l'écriture.*» Cette phrase un peu bizarre est de M. Halévy lui-même (p. 505). M. Halévy oublie en outre qu'en turc, par exemple, *oldoum* «je fus» et *euldum* «je mourus» s'écrivent exactement de même. L'écriture, quelle qu'elle soit, ne rend pas toutes les nuances de la prononciation.

Ce phénomène est d'ailleurs un fait général et physiologique; il se trouve dans les langues germaniques, par exemple, car la *déflexion* n'est qu'un fait se rattachant aux mêmes lois phonétiques.

[2] Quand on est si sévère pour autrui, on ne commet pas des lapsus aussi graves que celui d'*evi sultanyñ;* l'*isafet* n'est pas turc. En turc, la maison du sultan se dit : *ev sultanyñ.* Pourtant, une inattention est moins blâmable que l'apparence d'une mauvaise défaite. Une telle apparence se trouve à la page 476, l. 12 et sui-

riologues, bien moins affirmatifs dans leurs débuts, sont aujourd'hui soutenus dans leurs opinions par tous les savants qui ont droit de les juger. Les disciples de Castrén, les Gabelentz, les Schott, les Schiefner, les Donner, les Lagus, les Koskinen, les savants hongrois, dont M. de Ujfalvy, MM. Léouzon-Leduc, Lucien Adam et Sayous en France, retrouvent, nous assure-t-on, dans le sumérien une parenté avec les langues septentrionales.

Pour les assyriologues, cette question est secondaire; leur tâche est d'abord de fixer l'idiome grammaticalement, en laissant aux érudits spéciaux le soin d'y appliquer les principes de la philologie comparative. En ce qui regarde ce point, les assyriologues font renvoyer la cause et les parties devant

vantes, à la ligne où il est dit : «Eh bien! après vingt ans de recherches assidues, les assyriologues ont signalé dans les documents d'Accad (!!) seize mots hongrois, neuf mots finnois, ostiaques, permiens, votiaques, vogouls et mordouines, six mots turcs et deux mots mongols, résultat vraiment extraordinaire pour une langue qu'on annonçait comme destinée à «devenir le sanscrit des langues touraniennes.»

Les vingt «années de recherches» assidues sont employées par M. Oppert pour prouver le *défaut* d'analogie entre le verbe sumérien et celui des autres langues; les vingt mots dont parle M. Halévy sont tirés de l'*Expédition de Mésopotamie*, publiée en 1858. Nous ne voulons pas empiéter sur le livre d'un collaborateur où ces questions seront traitées.

La phrase guillemetée, concernant le sanscrit, n'a jamais pu venir à l'idée d'un sanscritiste. Si elle a été prononcée, elle n'est qu'une imitation d'une malheureuse parole de Hincks, qui nomma l'assyrien le sanscrit des idiomes sémitiques. Rien, en effet, n'est plus erroné. Mais la comparaison peut être mauvaise, et le touranisme du sumérien peut néanmoins être très-réel.

la juridiction compétente qui a retenu l'affaire. Attendons donc l'arrêt des hommes dont l'autorité ne sera pas récusée par notre contradicteur.

Voilà la réponse en ce qui touche le sumérien.

Mais cet idiome n'est pas le seul langage touranien qui existe dans le monde. Si M. Halévy avait pu prouver qu'il n'y eût pas eu de sumérien ou que cette langue ne fût pas de la souche de Touran, sa dénégation au sujet des Touraniens de la Mésopotamie resterait toujours plus que téméraire. Car que deviendra son allégation, si l'on lui démontre par des documents que les Sumériens ne sont pas les seuls fils de Touran qui ont habité ce pays?

Et cette preuve est facile à administrer, indéniable, irrécusable.

Dans la contrée baignée par l'Euphrate et le Tigre, arrosée par les affluents de ce dernier et appartenant, au point de vue géographique, au bassin de ces deux grands fleuves, il se trouve un pays d'une civilisation antique et d'une puissance remontant aux premiers âges de l'histoire. C'est la contrée où, depuis des temps immémoriaux, divers peuples de différentes races s'étaient réunis pour former un faisceau bigarré de nationalités. Les Couchites du peuple de Nemrod, les Élamites de la race de Sem, les Uxiens, Cissiens (Huśśi) de la souche aryenne, habitaient la Susiane, à côté des Susiens (*Susinak*), des Amardes (*Habardip*). Les rois de Suse, qui prirent Babylone en l'an 2283 avant J. C., nous ont laissé des textes que, dans ces derniers temps seu-

lement, on a expliqués. Le langage de ces inscriptions est tellement voisin de la langue *médique*, que quelques érudits ont même voulu donner à tort le nom d'*élamite* à la seconde espèce des textes trilingues des Perses. Or, la langue *sasienne* et l'idiome des Mèdes appartiennent tous les deux à un groupe linguistique aujourd'hui éteint et qui, dans toutes les parties du langage, rappelle bien plus que le sumérien même, et surtout dans le verbe, l'organisation des langues altaïques. Ce n'est pas dans le médique qu'on pourrait chercher un système *oculaire* dissimulant la langue perse des Achéménides, et le susien, qui s'explique par cet idiome, est par hasard tout entier écrit en signes phonétiques.

On a donc beau nier le *sumérisme* ou l'*accadisme*, ou le *touranisme* d'un idiome réputé imaginaire, plus énergique encore, avec une inexorable persistance, s'impose le touranisme des textes des Kudurnakhunté, Sutruknakhunté, Silhak, Undas-Arman, des successeurs et des devanciers des Humbanigas, Humbadaranma, Ummanaldas, Teumman et Ummanmenan. Ce sont des langues où *kik* veut dire « ciel », *marun* « terre », *(an)nap* « dieu », *(an)nan* « jour », *nankhunte* « soleil », *ē* et *eva* « maison », *gik* « maître », *zunkik* « le régent », *khan-ik* « puissant », *sasinak* et *susnak* « noble », *atta* « le père », *sak* et *sakri* « fils »; des idiomes où *vara* signifie « être », *hutte* « faire », *kuti* « apporter », *du* « être », *yiak* « et », et *kus* « jusqu'à ». Ce sont des idiomes où les syllabes suffixées forment des factitifs, des désidératifs, des récipro-

ques, où les temps se modifient par d'autres syllabes agglutinantes, où il n'y a que des postpositions. En médique et en susien, on trouve répétées toutes les marques qui caractérisent les idiomes dits touraniens, et ce peuple susien a habité le bassin de l'Euphrate et du Tigre :

Jam proximus ardet
Ucalegon.

Pour qui a visité le pays, il est difficile de dire où finit la Susiane et où commence la Chaldée. Il y a donc eu des Touraniens dans ces pays[1], et c'est déjà en 2283 avant J. C. qu'ils ont pris Babylone et qu'ils y ont inauguré un règne de 224 ans.

Et ces mêmes monarques susiens ont écrit à Babylone en sumérien et en assyrien, car il y avait déjà des Sémites dans ces pays depuis très-longtemps.

Quel nom méritent maintenant les « observations [prétendues] critiques sur les *prétendus* Touraniens de la Mésopotamie? »

Il y a eu des Touraniens en Mésopotamie; nous savons quand ils y sont venus. Était-ce pour la première fois? Nous ne devons pas l'affirmer.

III.

Si M. Halévy avait, par impossible, réussi à prou-

[1] M. Halevy, sans connaître les textes susiens, a prétendu, à la séance du 12 fevrier 1875 de la Société asiatique, avoir trouvé 150(!) noms semitiques en Susiane. Puisqu'il y a eu des Élamites dans ces contrées, il y a eu des Sémites, des noms sémitiques. Mais la plupart des noms résistent à cette manie *pansémitisante*.

ver, soit la non-existence de la langue sumérienne, soit le sémitisme ou l'aryanisme de l'idiome reconnu comme tel, il n'aurait pas eu besoin de recourir à des arguments théologiques, philosophiques, juridiques, mythologiques, historiques, préhistoriques, géographiques, ethnologiques, paléographiques, archéologiques et artistiques. Une bonne raison suffisait, comme la fameuse excuse à l'égard des canons qu'on n'avait pas. Tous ses arguments *ad hominem* se laissent facilement retourner contre lui; ils peuvent servir à lui prouver justement le contraire de ce qu'il avance. Les assyriologues ne se préoccupent donc pas de ces trop nombreuses objections, de ces demandes si telle ou telle chose est possible; ils ne font même aucune réclamation, qu'ils pourraient soulever néanmoins, au sujet des Grecs, de Bellérophon et de Palamède.

Ces objections ont la même valeur que les conclusions tirées par M. Halévy au sujet des connaissances prétendues insuffisantes des Grecs en matière de navigation, et qu'il soulève contre l'invasion des populations ioniennes en Égypte, dans sa polémique contre Emmanuel de Rougé[1]. Les noms dont il combat l'existence se trouvent dans les textes, tout comme les noms géographiques *touraniens* qu'il ignore ou qu'il veut *sémitiser*.

M. Halévy insiste surtout sur le point suivant. Il voit un argument contre nous dans le silence des auteurs anciens; mais que vaut cette objection?

[1] Voir Halévy, *Études berbères. Journal asiat.* 1874, t. IV, p. 409.

Les cinquante auteurs qui ont composé des histoires spéciales de l'Assyrie, de la Chaldée, de la Perse, de la Médie, des Parthes, de la Scythie, de l'Inde, de l'Arabie, de la Phénicie, de la Cappadoce, de la Lydie, de la Bithynie, de la Phrygie et de tant d'autres pays, sont tous perdus pour nous. L'historien qui s'occupe des antiquités asiatiques sait que souvent un horizon tout nouveau est ouvert par un seul mot conservé dans un palimpseste retrouvé par un hasard heureux, sur lequel on ne devait pas compter. Que saurait-on de bien des rois sans les médailles? que sait-on du règne de Trajan?

Le silence de la Bible ou des auteurs classiques ne prouverait donc absolument rien contre l'existence antique de Touraniens en Mésopotamie; mais même cette allégation du silence est inexacte. L'antiquité nous a laissé des notions indiscutables à ce sujet[1], malgré la situation si défavorable que la perte de tant d'ouvrages grecs, dont les noms même sont oubliés, a faite à l'historien de l'Asie antique.

IV.

Nous abordons maintenant la question de l'origine non sémitique des signes cunéiformes.

L'étude consciencieuse des signes cunéiformes a fait ressortir plusieurs points très-connus. Les signes syllabiques ont souvent plus d'une seule valeur; ils ont en même temps une ou plusieurs acceptions

[1] Voyez les ouvrages de nos collaborateurs sur ce sujet

idéographiques, dont l'une dérive de l'hiéroglyphe primitif qui a donné naissance au signe cunéiforme.

Mais puisque plusieurs langues, et l'on en connaît cinq jusqu'à présent, ont appliqué aux mêmes signes les mêmes valeurs phonétiques et les mêmes acceptions, il est clair qu'*une nation* peut seule avoir inventé ce système. Chez les cinq nations, les mêmes images représentant le poisson, l'oiseau, l'œil, l'oreille, le père, ont les valeurs phonétiques de *ḥa, ḥu, si, pi, at.* Nous ne citons que ces exemples; mais nous pourrions en mentionner bien davantage. Il est évident, de même, que la coïncidence ne peut être fortuite, mais que ces sons, et non d'autres, furent attachés aux images, parce que, dans la langue des inventeurs, ils représentaient les objets désignés. Ainsi, dans l'idiome primitif, *ḥa* devait signifier « poisson », ou la syllabe devait commencer le mot, *ḥu* « oiseau », *at* « père », *si* « œil », *pi* « oreille ».

L'examen de ces images a prouvé *qu'il n'existait pas un seul cas* où cette coïncidence pouvait être expliquée par les langues aryennes ou sémitiques. D'autre part, un bon nombre de matériaux lexicographiques s'adapte bien à des dialectes appartenant aux langues dites *ougro-finnoises*, *altaïques* ou *touraniennes*. Ce qui au commencement ne fut qu'une hypothèse hardie d'un assyriologue, est aujourd'hui reconnu par tous les hommes compétents. Les archéologues préhistoriques sont arrivés à des résultats analogues. Un critique éminent a dit « que l'homme, qui que

ce fut, qui avait fait cette remarque, était à coup sûr une sorte de Champollion [1]. »

La première hypothèse fut confirmée quand on découvrit la langue qui contenait ces mots, quand on examina ses suffixes, ses postpositions, quelques-unes de ses particularités dans la conjugaison même. Plusieurs des phénomènes que les assyriologues croyaient être isolés et différents des autres idiomes touraniens, ont été rattachés à l'ensemble de la philologie touranienne naissante, et retrouvés par des savants plus spéciaux que ne le pouvaient être les assyriologues dans un domaine qui n'était pas le leur.

Cette écriture idéographique et syllabique passa, entre autres, chez les Assyriens sémites qui acceptèrent, avec les idées de « poisson, d'oiseau, d'œil, d'oreille et de père », également les valeurs syllabiques des *ḫa*, *ḫi*, *si*, *pi*, *at*. Si les Assyriens sémites voulaient lire les signes idéographiques, ils devaient les prononcer dans leur langue. Ils ajoutaient donc quelquefois une ou plusieurs valeurs secon-

[1] Gosche, *Compte rendu scientifique de l'année* 1856. *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, vol. XI, p. 307.

« Un des plus grands résultats (des travaux d'un assyriologue) est sans contredit l'introduction (*Einreihung*), déjà nécessitée *a priori* par d'autres questions, dans l'histoire primordiale, d'un peuple antique, scythique, touranien ou finno-tartare. Je veux une bonne fois accentuer fortement qu'une épopée finnoise telle que le Kalevala exige la préexistence d'une pareille nation. Toute épopée mythologique, même la plus fugitive, doit avoir une telle base. Par ce fait, on ouvre une nouvelle voie à l'histoire des origines de l'Asie occidentale et de l'Europe. » (*Ibidem*, p. 309.)

daires aux valeurs touraniennes; de là la *polyphonie* du syllabaire assyrien si attaquée d'abord, et si certaine aujourd'hui, *parce qu'on en a trouvé la raison.*

Mais, proportion gardée, ce n'est que rarement que les Sémites ont créé une nouvelle valeur phonétique tirée de leur propre langue. Par exemple, les cinq caractères cités *n'ont pas* la valeur *syllabique* de *nun* «poisson», *iṣṣur* «oiseau», *en* «œil», *uzn* «oreille», *ab* «père».

Les assyriologues ont fait la part de ces introductions sémitiques. M. Halévy leur a emprunté ces données en voulant les tourner contre eux-mêmes. Il a tenté de dresser une liste de cent six signes qui prouveraient, selon lui, l'origine sémitique du syllabaire assyrien; en réalité, ils ne font que confirmer la thèse des savants combattue par lui.

M. Halévy a soigneusement négligé à peu près *six cents signes* qui détruisent sa théorie : ils ne paraissent pas à l'horizon. Quant aux cent six signes, il n'y en a que quinze qui soient spécieux, sans être inattaquables; ils prouvent la thèse des assyriologues, à savoir que les Assyriens sémites ont, pendant les quelque milliers d'années où ils se servirent de l'écriture anarienne, ajouté quelques valeurs provenant de leur propre langue. Ce sont, dans sa liste, les numéros 11, 22, 23, 25, 28, 41, 44, 48, 49, 62, 69, 78, 85, 94, 99. Quant aux 91 autres, ils reposent sur un manque absolu de préparation à ces études et sur des allégations inexactes qui ne s'expliquent que par un étrange oubli des textes et des faits.

Le lecteur jugera; prenons-les un à un.

1. A signifie « eau » et se prononce *mū*. Le mot *ablu*, que cite M. Halévy, n'est qu'une sigle *assyrienne*, que M. de Saulcy a expliquée, il y a trente ans.
2. U « maître » est *bel;* l'*umun* « artiste » de M. Halévy n'existe pas. Le mot *umun* est un mot *sumérien* de la glose II, 47, 54, signifiant « sang », *damu* en assyrien.
3. BA ne veut jamais dire « faire »; imagination de M. Halévy.
4. BE ne veut pas dire « mal », mais « sang ». Le *bēsu* de M. Halévy tombe donc de lui-même. Les deux signes *baddu* sont un *mot sumérien* qui veut dire « mortel », d'où la prononciation de *bat* attachée à ce signe. Le mot assyrien *bīsu* est exprimé par *kil.*
5. LI a la valeur d'« élevé », a. *ellu.*
6. GI ne veut pas dire *gimir* « tant », mais « être », *kān* et « canne » *qanu.*
7. RI ne signifie pas *gar.* Quant à *riḥut*, que M. Halévy allègue, il y a là une des erreurs les moins pardonnables. La glose *B. M.* II, 28, 69 dit: « RI veut dire *paraś*, verbe dans son emploi à *riḥut.* » En expliquant RI par *riḥut*, pour les besoins mal entendus de sa cause, il a traduit, comme nous le dirons au n° 9, *occidere* par « soleil ».
8. ṢU signifie « ventre » *śumur*, qui commence par un *z*, et non pas par un *ś* comme le voudrait M. Halévy.
9. NI. M. Halévy cache la valeur de *zal* et le mot de *yāu;* son *niz* est apocryphe. On lit (II, 48, 42), *ni* = *sunqū* sa *pissat;* cela veut dire : *ni* exprime « faire sacrifier » en parlant du *pissat.* Ainsi on cherche dans un dictionnaire latin : *occidere* « se coucher » (du soleil); donc *occidere* « soleil ». Voilà exactement ce qu'a fait M. Halévy.

Au surplus, quant au prétendu *ni-iz* les éléments qui composent en apparence ces deux signes, ne forment qu'un seul [cuneiform sign], qui se trouve souvent dans la pé-

roraison des textes. Mais cette erreur étant à la charge de M. Smith, on a seulement le droit de dire sur ce fait à M. Halévy, que son *niz* est de tout point erroné.

10. GA signifie *kamar* avec un *k*.

12. MA est une abréviation du sumérien *mada* « pays », il n'exprime pas dans les textes assyriens « pays ».

13. SE est l'hiéroglyphe « blé » *umu*.

14. TE ne signifie pas *dih;* le mot *temen* est d'origine sumérienne, il prouve donc le contraire de ce que M. Halévy voudrait démontrer.

15. DI. Le terme signifie « achever » *salam;* le mot *din* est le mot sémitique commençant par la même lettre qu'en sumérien, et disons même en zend.

16. GU est signalé par les assyriologues, et le mot *gū* dérivé du son du signe.

17. KA dépeint la « bouche » a. *pū.* Le mot *kāgu* ne veut pas dire « mâchoire ». Même remarque que n° 16.

18. LA signifie « peau » *uru,* que M. Halévy ne cite pas. Le *laluru* de M. Halévy ne lui semblerait pas un mot sémitique si d'autres l'avaient cité comme tel.

19. DIL. M. Halévy cache la valeur sémitique d'*ina* « dans ». Il est l'abréviation d'*Assur* (de Saulcy), et se dit alors *as :* il exprime le mot assyrien *dilu,* à cause du son syllabique. M. Halévy intervertit la cause et l'effet.

20. AN. M. Halévy ne parle pas, et pour cause, de la valeur principale de « dieu », *ilu* en assyrien. La valeur citée par lui, *za,* n'existe pas. Le signe se prononce en sumérien *unna* « ciel », d'où le son de *an.*

21. SIL. M. Halévy oublie les valeurs de *tar, has, kut, gug,* ainsi que les significations de « couper » *paraś, nakaś,* de « juger » *dān,* de « poser » *sām.* Le mot *sillat* qu'il cite provient de la valeur syllabique de *sil.* Voy. n° 19.

24. MU n'a jamais la valeur syllabique de *sum* que M. Halévy lui décerne : il signifie « mentionner » *zakar,* et « année » *sanat.*

25. M. Halévy oublie la valeur de KUL. La valeur de *zir* provient de l'acception assyrienne : *zir* veut dire « semence ». Voy. n° 19.
26. MAḪ « élevé » a en assyrien la prononciation *ṣiru*, que M. Halévy ne mentionne pas.
27. BAR. Voy. n° 19. Les autres nombreuses valeurs sont passées sous silence.
29. NUN. Il manque la valeur primitive de *zil*. Voy. n° 19.
30. IK veut dire « porter » *nasa*. Pour *ikku*, voy. n° 19.
31. ṢIM. M. Halévy cache la valeur de NUM. Les mots *simtu*, *ēlamu* ne commencent pas par un *ṣ*[1].
32. TIM signifie « lier » *rakas*; quant à *temen*, voy. n° 19.
33. EN. « Comment cela se fait-il » que M. Halévy ne se souvienne pas de la signification si fréquente de *bel* « seigneur »; car le mot *enu* « seigneur, roi », est d'origine sumérienne (susien *anin*, médique *unan*). Le mot *bel* est gênant, mais *enu* l'est encore davantage.
34. SUR, ZUR. Le mot *zarar* n'est qu'une lecture phonétique qui entre dans la lecture d'une dérivation de *zarar*, *zurrat; zarar* n'exprime pas le *sens* du signe.
35. LU signifie « agneau », *ṣin*, « prendre », *ṣabat:* sur quoi silence. Quant au *luvu* de M. Halévy, *il n'existe pas.*
36. DAK. Signe rare et d'une prononciation contestée; les assyriologues ont déjà cité le *barru*.
37. SAK signifie « tête », *ris*, en assyrien; d'où la valeur syllabique de *ris*. Cette coïncidence est une de celles qui ont donné, il y a vingt ans, l'explication de la polyphonie. Confusion de la cause et de l'effet. Voy. n° 19.
38. TAB signifie « commencer » *surrū; tabbu*, voy. n° 19.
39. KAL signifie « tout », *kal*, en assyrien. Il n'a jamais la valeur syllabique supposée par M. Halévy, mais celle de *kak*.
40. MAL. Les valeurs citées ne prouvent rien.

[1] La confusion entre les transcriptions, *ṣ* et *z*, *ṣ* et *ś*, prouve que M. Halévy n'a jamais eu recours aux originaux.

42. NAB n'a pas la valeur de *nabaṭu*, alléguée par M. Halévy.

43. AṢ n'a pas non plus la valeur de « lumière naissante ».

45. UM *n'est pas le signe* indiquant « mère ». Pour écrire ce mot phonétiquement à l'état construit, *on ne pouvait l'écrire* que *um*. Confusion de la cause et de l'effet.

46. IS ne signifie jamais *isi*, mais *epir* « poussière ».

47. MAR. M. Halévy n'indique pas la signification. Voy. n° 19.

50. RIT se prononce *sit*, *lak*, *mis*; il signifie « cachet » et bien d'autres choses. Pour *rittu*, cité par les assyriologues, voy. n° 45.

51. SIB. M. Halévy écrit *sib* en caractères hébreux, sans signification; nous savons que la valeur phonétique est *sib*. Mais ce signe signifie « pasteur » *dux*, *ποιμήν*, et se prononce très-sémitiquement *ri'u*.

52. SAP. *Saram*, sur quoi silence; pour *sappu*, voy. n° 45.

53. DAN. Pour qui M. Halévy cache-t-il donc les valeurs de *kal*, *rip*, *lap*, *zin*, *tan*, qui appartiennent à ce signe? Les Assyriens y ont ajouté la valeur de *dan*, parce que *dannu* se disait « puissant » dans leur langue. *Tan*, par hasard, en sumérien voulait dire la même chose. Ainsi le mot français *chair* se dit en hébreu *cheēr;* voir le numéro suivant.

54. La valeur de *ser*, donnée par M. Halévy, *n'est pas syllabique*. Le mot signifie « chair », en assyrien *sēru*.

55. Prétendu *zir*. Même remarque.

56. Ce signe est idéographique, et signifie « prix ». (Schrader.)

57. ZIK. M. Halévy ne cite pas *gas*. Voy. n° 45.

58. RAM. M. Halévy ne cite pas la valeur principale de « mesurer » *madad*. Voy. n° 19.

59. Ce signe n'est pas *zik*, mais *zak;* c'est l'hiéroglyphe de « poing » *gurpittu*, ce qui est très-important. Le mot *zāqu*, qu'on cite, appartient aux n°s 19 et 45.

60. GAL. M. Halévy : « grand, illustre ». Jamais « illustre ». En assyrien, le mot est *rab; gallu*, que cite M. Halévy, ne signifie pas « illustre », mais « esclave ». Le mot sumérien pour « grand » est *gula*, d'où le son primitif.

61. Le signe « autel » n'a jamais la valeur syllabique de *bar*.

63. QAT « main ». M. Halévy cite l'assyrien *qat* « main », et l'araméen *qata* « manche », déjà allégué par M. Harkavy, qui (sans prévention aucune) y a vu avec raison un emprunt fait à l'assyrien. M. Halévy est vraiment imprudent : le mot *qat* se retrouve avec le sens de « main » en hongrois et en finnois, et le mot sémitique est *yad*. La faute est aggravée par le silence que M. Halévy garde sur la valeur ordinaire du signe qui exprime *su*.

64. SE, hiéroglyphe de « blé » *umu*, déjà donné au n° 13.

65. UZ. Voy. n° 19.

66. HUL. Le mot se prononce *limnu* en assyrien.

67. PUR. La valeur syllabique que donne M. Halévy est fausse. Il a pourtant dû voir le nom de Nabuchodonosor; le signe ne se prononce que *ṣur*.

68. LAM. La lettre signifie *ussubu*. Voy. pour *lammu*, n° 45.

70. La valeur syllabique de *ṣar*, alléguée par M. Halévy, n'existe pas[1]. On ne connaît que *nis* et *man*, non cités.

71. SIN. La lune ne se disait pas סנא, mais שנא. La valeur de *sin* en est dérivée. M. Halévy se tait sur la valeur primitive de *es*.

72. La valeur syllabique de *mul*, attribuée au signe TUL, est fausse.

[1] Le mot *roi* se dit, en assyrien, *sarru*, état construit *sar;* l'idéogramme de *roi* a donc la prononciation de *sar*, quand il régit un génitif, mais jamais autrement. M. Smith, qui a accumulé jusqu'à *quarante-trois* valeurs pour un seul signe, enregistre tous ces cas. M. Halévy, avec une complète absence de connaissance des faits et de critique, a fait des emprunts à cette liste des caractères. Par contre, l'idéogramme désignant « écrire » a, lui, la valeur syllabique de *sar;* on peut donc exprimer le terme « roi » devant un génitif par le signe

73. MAT. Signe de pays. Où M. Halévy a-t-il vu que *kūru* signifiait « pays » ? *Kurra* « pays » est sumérien.

74. La valeur primitive est *pir*. La valeur *zab* que seule cite M. Halévy est dérivée du mot sémitique *ṣabū*.

75. PUR. Voy. n° 45. Confusion de la cause et de l'effet.

77. SIK. Même remarque ; ce signe a d'autres valeurs que M. Halévy ne cite pas.

79. Ce signe est déjà traité au n° 52. Double emploi.

80. Le signe de « porte » n'a jamais la valeur syllabique de *bab* ; les syllabaires donnent *kā*.

81. BUR. Voy. n°s 19 et 45.

82. GAR. Le signe signifie « pignus » *abbuttu*. Si le mot *garru* existait, ce serait une confusion de la cause et de l'effet.

83. GUR. Ce caractère signifie « retourner » *tāru*. Il exprime ensuite la mesure du *gur*. Voy. n° 45.

84. La valeur ordinaire, si fréquente de ce signe, *gap*, n'est pas indiquée par M. Halévy. Il se contente de celle de *duḫ* que les assyriologues ont prise d'une seule glose, à laquelle ils ont emprunté également le mot de *duḫḫud*. Le sens du signe est « fendre », *paṭar*. Confusion comme aux n°s 19 et 45.

phonétique de *sar*, dont le sens idéographique est « écrire ». Dans ce cas donc, mais *jamais autrement*, ce dernier signe se trouve avoir la signification de « roi », puisque « roi » se disait *sar*. Les Assyriens ont fait quelques listes curieuses de ce genre, que notre contradicteur a malheureusement ignorées, car les assyriologues n'en ont pas encore parlé. Dans ces textes importants, le signe « écrire », par exemple, est expliqué avant tout par le mot *sarru* « roi » ; et l'on applique ces errements partout où la chose pouvait se faire. Mais très-souvent aussi il n'existe pas de *mot* assyrien correspondant, commençant par la syllabe en question. C'est alors que les syllabaires s'en passent, et donnent en premier lieu un sens *qui ne commence pas* par l'articulation syllabique. Cette circonstance est concluante, car si les Assyriens avaient inventé cette écriture, il aurait dû y avoir, comme en égyptien, une correspondance phonetique pour *tous* les signes, ce qui précisément n'est pas.

86. KAR. Le signe exprime « honorer » *edir*. Voy. n° 19.

87. KIR. Voy. n° 45.

88. MUM. Cette valeur syllabique, ne se trouvant nulle part, n'est pas sûre comme telle. Les assyriologues l'ont *conjecturée* du mot *mummu*.

89. MAR. Inattention : déjà donné au n° 47.

90. NAR. M. Halévy ne cite pas les valeurs de *lib*, *paḫ*, *lub*. S'il avait etudié les textes, il pourrait dire, en faveur de son idée, que ce mot indique « esclave », נער, d'où *nar;* mais le *naru* qu'il cite *n'existe pas.*

91. SUK. La valeur attribuée à ce signe est fausse. M. Ménant, cité comme témoin, n'a jamais dit ce que lui fait dire M. Halévy.

92. PUS. Valeur très-contestée, tirée d'un mot *assyrien* par quelque assyriologue.

93. ṢIL. M. Halévy doit pourtant savoir que ce signe, l'un des plus anciennement connus, a la valeur de TI, qu'il fait semblant d'ignorer. La valeur de *ṣil*, qu'il lui attribue seule, est fausse. L'hiéroglyphe de « côte » se disait *ṣilu* en assyrien, צלע; donc le signe, quand il indique « côté », doit se prononcer *ṣil* (Delitzsch).

95. La valeur de *rus*, alléguée à tort par M. Halévy, est écartée depuis longtemps. D'ailleurs déjà cité n° 66.

96. Déjà donné au n° 61. Inattention. Au surplus, la valeur de *sar* est imaginée par M. Halévy.

97. IṢ. L'assyrien exprime « arbre » par *giṣṣu*. Seul parmi les idiomes sémitiques, il n'offre pas la curieuse coïncidence avec la langue sumérienne. Il faudrait un miracle pour qu'il n'y en eût pas : le français *tour* (ordre) ne vient pas de l'hébreu *tōr*. Mais ici la diversité de l'assyrien seul est plus désastreuse que M. Halévy ne semble le soupçonner.

98. UR. Cette valeur syllabique n'existe pas : le signe signifie « lumière, sphère », donc *uru* en assyrien.

100. Le signe de *mē* exprime « cent » en assyrien, parce que le nombre se disait ainsi.

101. E. La valeur d'*ekalu* est inventée par M. Halévy. Le signe a les valeurs de *qabū, qābu, iku* et d'autres.

102. UP. M. Halévy « nez (?), région ». Il se prononce d'abord *kibrat, tubuktu*, puis *uppu*. Voy. n[os] 19 et 45.

103. UA « et, aussi ». Particule propre à toutes les langues sémitiques. » Certainement; mais à d'autres langues aussi. La copule s'exprime également par le signe n° 2, *u*. Confusion de la cause et de l'effet. Mais où M. Halévy prend-il la valeur de *ua?*

104. HI « bon ». M. Halévy écrit חירא, en y ajoutant un point d'interrogation. Puisqu'il veut bien nous adresser une question, nous lui répondrons par la négative. Le mot « bon » se dit en assyrien *ṭāb, asar;* l'hiéroglyphe est celui de « genou », en assyrien *birku*. En sumérien « bon » se disait *higa, higi;* les assyriologues opinent, sans en tirer aucune conclusion, que cela ressemble encore plus au turc *eyi* qu'à l'hébreu *ṭob*.

105. UT. Déjà cité n° 92. Ce signe signifie « soleil » *samsu*, « jour » *yumu*. Ce que M. Halévy lit *udmu* se prononçait chez les Assyriens *yumu*. Le mot *adamu* veut dire « rouge » comme dans les autres langues sémitiques. On veut nous apprendre que le jour est la « rougeur » parce que l'aurore est rouge; l'aurore pourtant n'est pas le jour; au contraire, elle fait partie de la nuit. Puis l'aurore ne se dit pas *udmu*. En quelle langue sémitique donc le mot *jour* dérive-t-il de la racine « être rouge » ? Le jour est *blanc*, et la nuit est *noire*.

106. Dernier signe. Écoutons M. Halévy : « AT « maître, puissant, vainqueur, père ». Cf. les racines sémitiques עדד, אדר, הדד, عتّ, أدّ· » Nous n'y changeons rien.

Non, M. Halévy. Ce mot, à Ninive et à Babylone du moins, ne signifiait ni « maître », ni « puissant », ni « vainqueur », mais « père ». Ne disons pas qu'un

père ne puisse pas être maître (*patria potestas*), ni puissant, ni vainqueur; mais les Assyriens, qui connaissaient leur langue mieux que les assyriologues, ne transcrivent ce mot que par *aba* « père ». Cela est fâcheux, mais cela est.

Le mot est gênant, et l'on comprend toute la préoccupation de M. Halévy à s'en débarrasser en lui donnant une acception autre que celle qu'il a véritablement. En sumérien, en médique, dans toutes les langues tartaro-altaïques, l'idée de père s'exprime d'une manière ressemblante à la syllabe AT. Seules, les langues sémitiques n'ont pas voulu de *at* pour rendre ce sens. Si les Sémites avaient inventé le système, ils auraient certainement attaché à l'hiéroglyphe de « père » la valeur syllabique de *ab;* M. Halévy a, comme de juste, prévu toute la gravité de ce détail. Il a donc voulu en atténuer le coup en se servant d'une de ces innocentes échappatoires par lesquelles il déride de temps à autre les lecteurs de son travail.

Les assyriologues ne peuvent que se féliciter de ce que M. Halévy admet si complétement le principe par lequel ils prouvent que les Sémites *n'ont pas* inventé l'écriture cunéiforme.

Ils lui sauront gré d'avoir pu quitter une fois le domaine des vagues arguments *ad hominem*, et de leur avoir fourni l'occasion de lui répondre par des détails. Ajoutons que toutes les données analogues dans tout l'article se trouvent inexactes dans cette proportion.

Si M. Halévy voulait réclamer contre l'un ou l'autre des numéros 1 jusqu'à 106, nous le prierions, avant tout, de nous répondre *catégoriquement* sur le silence qu'il observe à l'égard des centaines de valeurs syllabiques qui *ne cadrent pas* avec les termes sémitiques qu'elles représentent comme idéogrammes. Les assyriologues feront grâce au lecteur de toutes ces valeurs; ils résistent à cette tentation, qui pourrait devenir fastidieuse; mais ils demanderont la permission de citer seulement les signes simples et fondamentaux. La signification donnée est, autant que possible, celle de l'hiéroglyphe primitif qui nous révèle l'origine de la lettre.

A « eau », en assyrien *mū*.

I « auguste », en assyrien *nahid* « lier » *agad*.

U « dix » *esrat*, « seigneur », en assyrien *bēlu*.

U « côté » *aḥu*.

E « parler » *qabū*, « cube » *qābu*.

H (hiatus) *umunu*.

HE « maison » *bītu*, d'où la valeur syllabique *bit*.

YA « cinq » *ḥamsu*.

ḤA « poisson » *nūnu*.

ḤI « genou » *birku*, « bon » *ṭābu*.

ḤU « oiseau » *iṣṣuru*.

AḤ « pou » *kalmat*.

IḤ « bétail » *ṣīnu*.

UḤ (sens obscur), *kusu*.

KA « bouche, face » *pū*, « annoncer » *nabū*

KI « terre » *irṣit*, « place » *asru*.

KU « vêtement » *ṣubat*, « s'asseoir » *asab*, « prophétiser » *asap*, « adorer » *tukullu*.

QA « mesure d'épha » *qidistu*.

QI « livre » *šipru*.

QU « vaincre » *ḫasalu*.

GA « réseau » *kamaru*.

GI « roseau » *qanu*, « être » (sumérien *gen*), *kānu*.

GU « pouvoir », *yakulu;* en sumérien *guza*.

AK « faire » *epis*, « surveiller » *paqad*.

IK « porter » *nasū*, « exister » *basū*.

UK « personne, homme », *nisu*.

TA « étincelle » *aṣitu*, « à partir de » *ultu*.

TI « côte » *ṣilu*, « prendre » *laqū*; puis « vivre » *balaṭu*, parce que en sumerien *tilá* avait ce sens.

TU « entrer » *erib*.

TE « base » *temennu* (sumérien), « renverser » *daḫū*.

DA, ṬA « ligne, surface » *pidnu*.

DI, ṬI « achever » *salam*, « périr » *anaḫ*, « juger » *dān*.

DU « marcher » *halaku*, « être » *kān*.

ṬU « drachme » *apasu*.

AT « père » *abu*.

IT « angle, coin » *qarnu*, « main, bras » *idu*[1].

UT « soleil » *samsu*, « jour » *yum*, « blanc » *piṣū*.

PA « aube du jour » *naharu*.

PI « oreille » *uznu*, d'où amphore (mesure) *giltanu*.

PU, BU « lien » *śirgu*, « long » *araku;* en sumérien *gidda*, d'où l'autre valeur de *git*.

BA « serre d'oiseau, déchirer » *nasar*.

BI « ruisseau » *kāsu* (d'où la valeur de *kas*), « roseau » *kalamu*.

BE « sang » *damu*, « ancien » *labiru*.

AP « vieillard » *sību*, sumérien *abba*.

[1] M. Halévy prétend à tort que, suivant quelques assyriologues, ce signe désigne l'unité (p. 524). M. Halévy s'est à ce sujet adressé à M. Oppert qui lui a expressément dit que le *it* APRÈS le chiffre *un* ne se trouvait qu'une seule fois, dans le texte de Bisoutoun, pour indiquer le complément phonétique de *iḫit*, *une*, au féminin. Ainsi *en* et *in* se trouvent dans cette même qualite pour exprimer le masculin *isten* et *istin*. Mais les faits réels ne suffisent jamais à M. Halévy, parce qu'ils contrecarrent ses idées préconçues.

IP « époque » *daru*, « gloire » *nibittu*.

UP « région » *kibrat, tubuktu*, sumérien *upda*.

MA « parole sacrée » *siptu*; en sumérien *mada* est « pays », d'où *pays*.

MI « nuit », *musu*, « noir » *ṣalmu*.

MU « année » *sattu*, « nom » *sumu*.

ME « sanctuaire » *parṣu*, « demeurer » *asab*, d'où la valeur de *sip*.

AM « colonne » *rēmu*.

IM « région céleste » *sāru*; en sumérien *imtéo* veut dire « même », d'où « même » *raman*[1] en assyrien.

[1] Ce mot ne veut pas dire « gloire » (p. 525), et ne provient pas de *rama* « être élevé », mais de *ra'am* « entrailles ». M. Halévy dit textuellement, ce qu'on ne comprendra peut-être pas :

« Le pronom réfléchi est *im* « gloire »; il est calqué (!) sur l'assyrien « *raman* qui a la même signification (*où donc?*); mais l'écriture « idéographique, ayant les *allures plus libres* (!?) que la langue parlée, « pouvait *renforcer* cette idée en ajoutant le signe *te* « base » (*com-* « *prenne qui peut*) » et même la conjonctive *ua* (pourquoi *ua* au lieu « de *au?*) = *va* dont l'origine assyrienne n'est pas douteuse (?). Ainsi, « pour indiquer l'idée « lui-même » on pouvait écrire *im-tē-au-a-ni*, « mot à mot « gloire-fondamentale-réunie », plus la marque empha- « tique, plus *sa.* » (*Mais pourquoi + st. emph. + sa? Il était si facile d'avoir un simple signe pour écrire « même » sans algèbre aucune*).

Nous donnons sans commentaire ces lignes qui en auraient pourtant besoin. Faut-il ajouter que toutes les prétendues assimilations sont dans le même cas? Les assyriologues expliquent *ramanisu*, l'assyrien, par « lui-même », et selon eux *imteoani*, qui se trouve à sa place dans l'original sumérien, est un mot sumérien signifiant « lui-même ». Ils se gardent bien de compliquer ce fait simple par un *galimatias* dont personne, y compris M. Halévy, ne comprendrait un mot. Spécialistes, ils n'ont pas un assyrien spécial.

Nous ne relèverons pas les *dix-neuf* erreurs matérielles que M. Halévy entasse en *seize* lignes (p. 524, 525) : nous demandons seulement les noms de « tous les interprètes » qui traduisent, selon M. Halévy, Kar-ramani « quai (?!) de la gloire ». M. Smith ne le traduit pas du tout, mais le transcrit seulement (*Early history*, p. 44). Si quelqu'un a traduit « quai de gloire », c'est qu'évidemment « les assyriologues »

UM « soutien » *śumukku*
NA « vase » *śaplu.*
NI « pelle » *yāu.*
NU « image » *ṣalmu.*
NE, *ṭe, bil, pil, kum,* « feu » *isatu,* « nouveau » *essu.*
AN « ciel », *samē* (en sumérien *anna*), « dieu » *ila.*
IN « sourcil » *pilikku.*
UN « homme » *nisu.*
EN « maître » *bēlu,* « jusqu'à » *adi.*
RA « rigole » *palgu,* « arroser, inonder » *raḥaṣ.*
RI « digue » *tallu,* d'où la valeur de *tal.*
RU « fronde, jeter » *nadu.*
AR inconnu.
IR « dépouiller » *salal.*
ER « ville » *alu.* L'assyrien ne connaît pas le mot hébreu *īr.*
UR « chien » *kalbu.*
UR, *or* « front », *śunu.*
LA « peau » *uru.*
LI « élevé » *illu.*
LU « brebis » *ṣi'nu.*
AL, sens incertain, *allu.*
IL (sens inconnu).
EL « saint » *ellu,* mot sumérien, « soutien » *śimakku.*
UL « étincelle » *aṣitu.*
SA « dent » *sinnu,* « manger » *akal,* « faire » *sakan*
SI « œil » *īnu,* « face » *panu.*
SE « blé » *amu.*
SU « main » *qatu,* emprunt à Touran[1], sémitique *yad.*

ont traduit par *sa gloire* le mot sumérien *namkarramani;* c'est *namkar, kar,* et non pas *ramani,* qui a le sens de « gloire, honneur ». De pareilles erreurs, malheureusement, se répètent à chaque page.

[1] M. Halévy pousse la *sémimanie* jusqu'à un point incroyable. Son premier axiome est, que tout ce qui se trouve dans une langue sémitique quelconque est forcément sémitique. Le contraire peut être prouvé par bien des mots, dans les langues anciennes comme dans les idiomes modernes. En revanche, tout ce qui ressemble de

SU « légion » *kissat*, « se coucher » (des astres) *erib*.
AS « firmament » *kikkinu*.
IS « poussière » *ipra*.
US « membre viril » *nitaḳu* (d'où la valeur syllabique de *nit*), « mâle » *zikaru*.
ES « trente » *selasū*, « lune » *sinū*.
SA « maître » *maliku*, « tumeur » *ba'anu*.
SI « corne » *qarnu*.
SU « ventre » *zumru*, « peau » *masku*, « multiplier » *rabū*.
SE « donner » *nadan*.
ṢA, ZA *arbu*.
ṢI « maîtresse » *martu*.
ṢU « tache, déchirure (du vêtement) » *masadu*.
ZI « âme » *napastu*, sumérien *ziba*.
ZU « table, instruction » *talmēdu*, « apprendre » *lamad*.
AZ (sens inconnu), *āzu*, sens dérivé du son.
IZ « bois, matière » *giṣṣu*.
UZ (sens inconnu), *uzū*, sens dérivé du son.

Voici tous les signes simples avec lesquels on peut écrire toute la langue assyrienne. Ils sont la base de l'écriture dite *anarienne*, qui a servi aux Sumériens, aux Mèdes[1], aux Susiens, aux habitants de l'Arménie et aux Assyro-Chaldéens Sémites. Nous n'avons indiqué que les acceptions primitives, en négligeant

loin, dans tout autre langage, à une expression rappelant un terme hébraïque, araméen, arabe, éthiopien ou amharique, est, selon lui, d'origine incontestablement sémitique aussi. Des mots zends d'un aryanisme pur sang, tels que *khvaza*, *açpereno*, *gava*, *gudha* et d'autres, sont expliqués par l'araméen, pour prouver l'origine moderne du Zendavesta. Cependant, l'araméen est-il si moderne?

[1] M. Halévy parle d'une langue *protomédique*. Qu'est-ce que ce nouveau barbarisme? Le « protomédique » serait le zend ou le perse. Il n'y a aucune excuse pour cette dénomination. L'idiome est le *médique* tout simple; laissons *proto* aux chimistes

une foule d'autres sens. Nous ne donnerons pas les centaines de caractères dits *complexes* qui se substituent souvent aux combinaisons de deux syllabes simples. Pour écrire *sis*, on emploie *si is*, ou bien on exprime cette syllabe par un signe unique qui a la valeur de *sis*. Si l'on parcourt la liste énorme de ces lettres, et le nombre plus grand encore des significations qui y sont attachées, l'impression produite par l'énumération des signes fondamentaux n'est pas atténuée; au contraire, plus on dégage le sens des mots assyriens, plus on trouve de la divergence avec les syllabes que ces signes représentent.

Nous avons énuméré une *centaine* de signes avec leurs significations. Les mots sémitiques qui les expriment n'ont aucun rapport avec les sons syllabiques qu'ils rendent comme caractères phonétiques. Quelques exceptions, fussent-elles plus nombreuses qu'elles ne le sont, ne feraient que confirmer le principe énoncé par l'immense majorité. Si les Assyriens avaient inventé le système des cunéiformes, *tous les signes devraient pouvoir s'expliquer par la langue assyrienne*. Le lecteur verra qu'il s'en faut de beaucoup, ou plutôt que la totalité des hiéroglyphes certains et nombreux écarte une origine sémitique.

Une autre particularité, constatée par des milliers d'exemples et admise sans conteste, c'est le phénomène qu'on a nommé, avec un mot impropre, l'emploi des mots *allophones;* le terme d'*hétérogène*, moins prétentieux, serait plus correct. Un mot *phonétiquement écrit* est emprunté au sumérien,

transporté dans le texte assyrien, et est là prononcé à l'assyrienne. Ainsi, le mot *zida* veut dire la droite, *imnu;* il est le *mot* sumérien, et non pas l'idéogramme que l'on connaît également. En sumérien, la vie se disait *tila,* on écrit donc *tila* que d'autres exemplaires d'un même texte rendent par le mot assyrien *balaṭ*. Et qu'on ne dise pas que ce mot est un idéogramme composé, ce qui militerait à la vérité toujours contre l'origine sémitique; car, les idéogrammes signifieraient «peau de la côte». Ce qui achèverait de démontrer l'absurdité d'une pareille explication, c'est le fait qu'on trouve *tiñla*[1], pour rendre le mot sumérien signifiant vie. Il y a donc des règles *euphoniques* observées dans cette langue. La démonstration, s'appuyant sur le principe admis surtout par notre antagoniste, deviendra complète. quand le lecteur saura que la valeur *tin* exprime, elle aussi, l'idée de la vie. Ce principe, prouvé par des milliers d'exemples, rend impossible la théorie de l'origine assyrienne d'une écriture gratifiée par cette hypothèse de faits d'un inexplicable arbitraire.

L'examen de l'intégralité des valeurs fondamentales du système anarien démontre, en conséquence, que, parmi les cinq nations qui se sont servies de cette écriture, il en est une qui ne peut pas l'avoir inventée. Cette nation est formée par les Sémites de l'Assyrie.

On peut prouver également que ce ne sont

[1] *B M.* II, 39, 46.

pas les Mèdes touraniens, ni les Susiens, ni les Arméniens. Ce ne peut être que le peuple qu'on appelait jadis *casdoscythique*, *protochaldéen*, *accadien*, mais dont le vrai nom est *Sumer*. Le nom fait moins à l'affaire que l'existence du peuple, laquelle n'est mise en doute par personne de compétent. Or, les inventeurs de l'écriture cunéiforme ont écrit, et, s'ils ont écrit, il est très-probable qu'ils ont parlé.

La langue en usage chez les inventeurs de l'écriture cunéiforme est justement l'idiome dont nous avons tant de textes unilingues, et dont des centaines de documents nous sont parvenus accompagnés de traductions ou même de paraphrases assyriennes.

Le lecteur impartial jugera alors l'assertion de M. Halévy qui voudrait faire accroire que « l'inventeur du touranisme » s'est appuyé sur *deux* exemples (p. 502). Nous citons maintenant comme attestant une *illusion* peu explicable le modeste passage que voici (p. 502) :

« Mais l'origine étrangère (à quoi?) du syllabaire, qui a paru possible au début de l'assyriologie, n'est plus admissible *aujourd'hui*(!) depuis que les tablettes philologiques d'Assourbanipal nous ont révélé *une foule de choses qu'on ignorait alors* (lesquelles?), et il y a lieu de s'étonner qu'on n'ait pas pensé plus tôt à examiner de nouveau une hypothèse faite à un moment où la connaissance du lexique assyrien et de l'exacte signification des signes était à peine ébauchée. »

M. Halévy se trompe quand il pense que les syllabaires « d'Assourbanipal » n'étaient pas connus au début des études. La découverte qui fut faite par Sir Henry Rawlinson a suivi de très-près leur exhumation matérielle par M. Layard; elle date de 1851. Hincks s'en servait depuis 1853, et M. Oppert les copia, à Londres, en 1855. C'est justement l'examen de ces documents que M. Rawlinson lui avait déjà montrés à Bagdad, en 1852, qui a confirmé « le fondateur du touranisme[1] » dans l'opinion admise aujourd'hui par tous les assyriologues.

Le contraire de ce que M. Halévy suppose est exact : plus on avance dans la voie des connaissances, plus on confirme l'origine non sémitique du syllabaire assyrien. Qu'il l'étudie, il nous approuvera.

En général le grand défaut de l'argumentation de notre contradicteur se réduit à une appréciation vicieuse d'un fait capital. L'écriture anarienne a été en usage chez les Assyriens pendant des milliers d'années; ils ont pendant ce laps de temps énorme introduit quelques modifications, peu nombreuses il est vrai, pour approprier davantage cette écriture à leur langage. M. Halévy a complétement oublié le fait naturel, qu'ils devaient, sous quelque point de

[1] Cet inventeur du touranisme est précisément M. Jules Oppert. *Me me adsum qui feci.* Le « fondateur » proteste contre toute « louange » qui voudrait le séparer *des accadistes de nos jours.* Cette phrase se trouve après le mot de « préhistorique ». M. Oppert vivant encore, la phrase : « les accadistes de nos jours » lui paraît *prématurée.*

vue, *assyrianiser* l'écriture assyrienne. Mais ces innovations, qu'on peut montrer au doigt, ne formaient qu'une minorité infime en comparaison des faits qui prouvent l'origine étrangère au sémitisme du système graphique assyrien. Négliger l'immense majorité des cas, et se cramponner à quelques exceptions peu nombreuses, c'est sortir des règles de toute saine critique. Certes, elle porte à faux, cette hypothèse comparable à celle qui voudrait nier l'origine sémitique de notre alphabet, en s'appuyant sur l'existence des voyelles exclues du système originaire des Sémites. Les Grecs et les Romains ont employé les consonnes phéniciennes d'*alef*, de *hé*, de *aïn*, de *yod*, pour en faire les voyelles *a*, *e*, *o*, *i*. On a même créé deux lettres nouvelles, le *v* et le *y*. Il y a donc ici un changement radical, qui voile même le principe primitif de l'alphabet sémitique. Rien de comparable n'existe dans les efforts très-peu étendus, d'ailleurs, dont nous avons démontré l'existence dans l'écriture anarienne telle que l'emploi millénaire des Assyriens nous l'a transmise.

L'invention de l'écriture cunéiforme n'est pas l'œuvre d'une race sémitique.

Un dernier mot. Reportons-nous en arrière de quinze ans; un critique éminent combattait alors le sémitisme des Assyriens et de leur idiome. Que de peine n'ont pas eue les assyriologues pour faire accepter le caractère sémitique de la *langue* en France, en Angleterre et surtout en Allemagne! On objectait alors aux cunéiformisants le caractère syllabique de

cette écriture, comme complétement impropre à rendre les articulations sémitiques. Étonnons-nous que notre antagoniste, si enclin à créer des lois imaginaires pour les Touraniens, les Aryens, ne se soit pas souvenu de la seule objection sérieuse qu'on ait jadis formulée. Que les temps sont changés! Aujourd'hui, on veut nous imposer malgré nous le sémitisme de l'écriture[1]. Quand M. Renan parlait de la *façon plate* de l'écriture anarienne et de la maladresse des Assyriens se servant d'un système graphique qui confondait les lettres terminales d'un même organe, les assyriologues ne le contredisaient pas. Il est hors de doute que cette écriture est on ne peut plus mal choisie pour rendre des mots sémitiques; les érudits spéciaux conviennent de ce fait, en publiant des grammaires entières en caractères hébraïques. Qui donc écrirait aujourd'hui une

[1] Une autre allégation plus que légère. M. Halévy prétend que les articulations sémitiques sont représentées dans le syllabaire. Il ne s'y trouve ni l'*alef*, ni le *he*, ni l'*aïn* surtout. Quant aux gutturales, qu'il veut faire passer comme sémitiques, elles se trouvent partout ailleurs. Il en est de même de sifflantes, qui, évidemment, ont exprimé, en sumérien comme en médique, des palatales étrangères au sémitisme. On ne peut éluder la question du syllabisme aux terminales indéterminees. Les Phéniciens, créateurs de la vraie écriture sémitique, n'ont fait qu'appliquer les nécessités linguistiques qui se seraient imposées à toute autre nation de la même famille qui aurait voulu inventer un système graphique approprié à son idiome.

Mais il serait impossible aux assyriologues de prolonger cette discussion sur ce terrain-là. Ils n'imposent à personne leurs opinions, qui leur sont démontrées par leurs études poursuivies par chacun d'eux d'une manière indépendante. Leur seule réponse sera de continuer leurs recherches. L'avenir les jugera.

grammaire arabe, syriaque ou éthiopienne avec les lettres de la Bible?

Notre adversaire a imité sur ce point les assyriologues. Il leur donne raison, ne l'en blâmons pas. Pourquoi n'écrit-il donc pas la langue sémitique avec des cunéiformes dont il voudrait faire accepter, pour les besoins de sa cause, l'origine sémitique? Parce que ce système graphique n'appartient pas aux Sémites, et qu'il est justement, à cause de sa provenance étrangère, incapable de préciser scientifiquement une forme grammaticale quelconque appartenant à cette classe d'idiomes.

Que reste-t-il maintenant des *Observations sur les Touraniens de la Babylonie*, présentées par M. Halévy, et à quoi ont abouti tous ces efforts tentés par M. Halévy?

Ils ont contribué à prouver que le sumérien a existé comme langue du genre agglutinatif ou isolant, qu'il a appartenu à une race touranienne aujourd'hui éteinte, et que les Sémites n'ont pas inventé l'écriture cunéiforme.

ADDITIONS AU PREMIER ARTICLE DES ÉTUDES SUMÉRIENNES.

SUMÉRIEN OU ACCADIEN?

I. Nous avons avancé, conformément à l'avis émis à l'unanimité moins une voix, que KI. EN. GI. était l'équivalent de Sumer. Les raisons que nous avons fait valoir étaient pleinement suffisantes; mais nous en avons obtenu dernièrement encore une démonstration. Dans un texte, *sémitique* cette fois, trouvé à Bagdad et rapporté par M. Smith, le roi Mérodachbaladan porte le titre usuel de *roi de Sumer et d'Accad.* Or, le mot *Sumer* est exprimé par KI. EN. GI.

Ce point tranche la question, peu compliquée d'ailleurs, et donne le coup de grâce à l'emploi du mot *accadien* dans le sens que nous avons écarté.

II. *Ka-mi-ki.* Nous avions exprimé le doute sur cette lecture, et cru que M. Lenormant s'était trompé, parce que nous supposions, bien à tort, une sorte d'infaillibilité en faveur de M. Smith, qui a les monuments sous les yeux. C'est, au contraire, M. Smith qui s'est fourvoyé en imprimant *ka me*, et en supposant, sans raison aucune, que *ka-mi* était *sumer*. Mais même la preuve du fait ne changerait rien.

La cause de M. Lenormant expliquant les Sumers, Sémites selon lui, par « tête noire », n'en devient pas meilleure, il est vrai; mais on lui devait, pour être juste, cette constatation. Notre prévision pour-

tant que M. Lenormant, malgré la reproduction en cunéiformes, n'avait pas vu l'original, était complétement exacte. Car le document est écrit en caractères archaïques, et M. Lenormant a rendu le texte en caractères ordinaires, ce qui n'a pas de sens dans une œuvre autographiée, et ce qu'il n'aurait certainement pas fait, s'il avait pu avoir la tablette sous les yeux.

III. MAK. ZU. Nous avons discuté un point secondaire, celui de la ville, lu idéographiquement MAK. ZU, et des divinités qui s'y rattachent. Une glose (*B. M.* II, 46, 1) assez fruste avait été lue par nous MAK. ZU = *Sumeritur*, (le vaisseau) de *Makzu*, c'est-à-dire de Sumer. Voici ce que dit M. Lenormant (*Études accadiennes*, I, 3, 89) :

« C'est ce qui a été constaté d'abord par M. Oppert[1], puis par M. Smith (ainsi qu'il me l'écrivait le 3 janvier de cette année 1873), et par moi-même à mon dernier voyage en Angleterre, et M. Bowler l'a également reconnu, en examinant la tablette avec moi. »

Aujourd'hui M. Smith nous annonce, sans autre forme de procès, que le MAK ZU est *Surippak*, la ville portant un nom touranien, où Adrahasis, le Xisuthrus des Grecs, était né[2]. Pour la cause du sumérien, ce changement serait complétement sans intérêt, s'il ne nous aidait pas. Le mot *Sumer* ne se trouverait donc pas même comme nom de

[1] Je l'ai conjecturé seulement sans voir le texte. J'ai dit *que le nom de Sumer devait se trouver là.*

[2] *Transactions of the Society of Biblical archæology*, t. III, p. 589.

ville dans les temps plus récents; au surplus la ville assyrienne d'Elassar ne se nommait même pas Sumer. M. Smith a vu, le 3 janvier 1873 :

su – *me* – *ri* – *tuv*.

Aujourd'hui il voit :

su – *rip* – *pak* – *tuv*.

Nous ne voulons pas demander pourquoi M. Smith lit maintenant *surippaktuv*, et non pas *sumerituv*, quoique le motif soit évident. Il faudrait pourtant au moins *surippakituv*, avec un ī long, comme on trouve dans les autres lignes *assurituv*, *urituv*, *akkadituv*, *dilmunituv*, *magganituv*, *melaḫḫituv*, *nebituv*, *habardituv* (?), *saḫhituv*. Ces mots sont des adjectifs accompagnant le substantif vaisseau, tels qu'assyrien, urien, accadien, etc. Le *surippakituv* de M. Georges Smith, combattu par les yeux de MM. Smith, Lenormant et Bowler, l'est aussi par la philologie.

Nous avouons que nous serons assez satisfait de la lecture de *surippakitiv* si elle est possible, car c'est là le propre des bonnes causes, qu'elles demandent la lumière tout entière.

LE CONCILE DE NICÉE,

D'APRÈS LES TEXTES COPTES ET LES DIVERSES COLLECTIONS CANONIQUES,

PAR M. E. REVILLOUT.

§ 4. Collections grecques et orientales d'époque secondaire.

Dans un très-rapide coup d'œil sur les premières collections grecques et sur la manière dont elles encadraient le peu qu'elles donnaient de Nicée, nous nous étions arrêté à la date d'un événement dont les conséquences directes et indirectes, religieuses et politiques, devaient influer sur tout le reste de l'histoire du Bas-Empire. La tenue du concile de Chalcédoine eut en effet pour résultat de rompre, au profit du patriarcat de Constantinople, cet équilibre d'influences entre les Égyptiens et les Gréco-Syriens qui, rendant efficace l'intervention du pape, maintenait, au milieu des luttes incessantes des partis, l'unité de l'univers chrétien.

Jusqu'à ce moment, les Gréco-Syriens, aux tendances peu orthodoxes, n'avaient pas seulement à lutter contre l'Église romaine; ils avaient un autre adversaire, allié de Rome et plus rapproché, la puis-

sainte Église d'Alexandrie. Saint Jérôme unissait l'Égypte à l'Occident, il a soin de le dire, alors que, se trouvant dans le diocèse d'Antioche, vers le temps où les Orientaux commençaient à songer au schisme dans le concile de Constantinople, il s'écriait : « L'héritage sacré des Pères ne s'est conservé sans altération que chez les seuls Occidentaux..... L'étoile de justice brille sur l'Occident. En Orient, Lucifer déchu est venu rétablir son trône[1]. » Et ailleurs : « Que l'on me condamne avec l'Occident et l'Égypte[2] ! »

C'est grâce à cette alliance intime du siége d'Alexandrie avec celui de Rome que saint Athanase l'avait emporté dans sa lutte avec les Syriens quand l'Église de Constantinople ne jouait encore qu'un rôle très-secondaire. C'est grâce à cette alliance qu'il les avait contraints à recevoir enfin ce concile de Nicée combattu par eux si longtemps avec une passion si ardente et qu'ils espéraient avoir à jamais anéanti au profit de leurs conciles. C'est grâce à cette même alliance qu'un peu plus tard saint Cyrille avait pu réprimer en Orient, malgré les Orientaux, une hérésie nouvelle, qui touchait de bien près à cet arianisme mitigé professé naguère par eux, l'hérésie de l'Antiochien Nestorius, alors archevêque de Constantinople.

Le patriarche d'Antioche Jean et les évêques de sa suite avaient fait les plus grands efforts pour mettre obstacle à cet autre triomphe de l'orthodoxie et

[1] Hier. *ad Damasum epist.* 57 et 58.

[2] *Epist. ad Marcum Presbyterum*, t. III, fol. 143.

d'un patriarche alexandrin. Nestorius, élevé à leur école, de même que plusieurs de ses prédécesseurs, beau parleur, de cette éloquence particulière aux Grecs des cités asiatiques, où la sonorité des phrases, la recherche des expressions cachaient le vide des pensées, Nestorius était un Syrien, et les Syriens portaient dans leurs querelles avec ceux qu'ils nommaient les tyrans égyptiens, une animosité violente qui, souvent égale des deux parts, rappelait singulièrement les rivalités nationales et les guerres acharnées du temps des Séleucides et des Ptolémées, des Pharaons et des monarques de l'Orient.

En effet rien de moins semblable que ces deux peuples par le genre de vie, les anciennes coutumes, les habitudes traditionnelles, la nature d'esprit, le caractère, les passions dominantes, les aspirations philosophiques et religieuses, les souvenirs mêmes de ce qui avait existé avant la conversion : toutes choses qui influaient jusque sur les règles ecclésiastiques, la discipline et la manière dont ils entendaient le christianisme.

Le patriarche d'Alexandrie avait eu de tout temps la préséance sur celui d'Antioche, et les mesquines jalousies qui se joignaient aux antipathies et aux rancunes des Syriens servirent puissamment l'ambition de ceux qui voulaient s'élever sur les uns comme sur les autres, bien que sans droits et sans passé dans l'Église des premiers Pères. Les successeurs d'évêques thraces, élevés à la dignité de patriarches de Constantinople par la création d'une nouvelle

33.

capitale, avaient dès lors rêvé de devenir les papes de tout l'empire byzantin.

Leur plus grand obstacle était l'Égypte, l'Égypte, qui leur faisait sentir durement sa prééminence, et dont les puissants patriarches, ayant derrière eux tout un peuple admirablement discipliné, n'hésitaient jamais à intervenir jusque chez eux toutes les fois que l'occasion s'en présentait.

Mais lorsque Dioscore eut par ses fautes contraint le pape à consentir, malgré de vives répugnances, à la convocation d'un Concile oriental, dont il paraît avoir trop bien prévu les suites, l'Église de Constantinople, se mettant à la tête du mouvement, sut envenimer la querelle et la tourner à son profit. Les Égyptiens, par suite des malentendus que permettait une traduction en grec de mots latins qui n'avaient pas de correspondants bien exacts dans cette langue, voyant du reste l'ovation que les Pères syriens du Concile, après avoir acclamé la lettre de saint Léon, se hâtaient de faire à Ibas, partisan déclaré de Nestorius et en cette qualité chassé de son siége par Dioscore, se laissèrent persuader que le pape lui-même était un nestorien.

Dès lors la rupture fut complète et irrévocable entre l'Église de Rome et l'Église d'Égypte. Cette dernière, attachée à Dioscore, schismatisée, anathématisée, eut à lutter pour son existence, et elle abandonna bientôt jusqu'à la moindre velléité de domination dans l'Empire. Au bout d'un siècle, sous Justinien, elle perdit définitivement la possession

du siége d'Alexandrie, lors de l'exil de Théodose, son patriarche, et elle fut réduite à l'état de secte, dont les chefs secrets habitaient dans des monastères.

Quant à l'Église d'Antioche, elle fut pour ainsi dire ensevelie dans le triomphe de ses haines.

La seconde Rome, Constantinople, n'avait pas manqué de mettre à profit une circonstance propice, qui sans doute ne se serait jamais représentée. Alliée du pape contre l'Égypte, elle avait voulu se payer, séance tenante, de ses services, en se faisant attribuer, par le même concile qui condamnait Dioscore, la prééminence en Orient. Elle commença par en faire accueillir la proposition par les Syriens, dans une séance subreptice, sans légats du pape et sans magistrats, y exhumant un synodique, jusqu'alors tenu en réserve, du concile de Constantinople dont nous avons déjà parlé plus d'une fois. Les légats du pape protestèrent dans une dernière session publique, en présence des magistrats impériaux. Mais cette protestation même servit les desseins de Constantinople; car, au milieu des cris approbatifs des Orientaux [1], les magistrats firent enregistrer dans les

[1] « A bas les Occidentaux ! Il faut que l'Orient l'emporte puisque Jésus-Christ a voulu paraître en Orient ! » Tel était le cri que proféraient déjà lors du concile de Constantinople les Orientaux, auxquels on représentait les dangers d'un schisme, si, au lieu de reconnaître saint Paulin comme ils l'avaient promis par serment, ils donnaient un successeur à Mélèce malgré les Latins et les Égyptiens. Selon Théodoret, ils ne voulurent rien entendre et se séparèrent même de la communion de ceux qu'ils confondaient sous l'appellation d'Occidentaux.

actes la décision incriminée, qui prit ainsi une valeur officielle, en quelque sorte, dans tout l'empire byzantin. Les actes complets, joints à la lettre dogmatique du pape saint Léon, furent envoyés dans toutes les provinces pour y recevoir l'adhésion de tous les membres du clergé.

Cependant saint Léon lui-même, aussitôt qu'il apprit ce qui s'était passé, repoussa la partie des actes relative à Constantinople. Il n'approuvait dans Chalcédoine que ce qui était l'enregistrement et le développement de sa lettre, la consécration de la formule de foi romaine dans les églises de l'Orient, la déposition du patriarche qui avait méconnu l'autorité du pape et avait voulu lutter contre lui. La dernière session fut donc annulée en Occident, et les orthodoxes, en y recevant le concile de Chalcédoine, n'y comprirent jamais le canon que saint Léon avait formellement rejeté.

Mais déjà l'Empire était partagé en partisans et en adversaires de Chalcédoine. Parmi les premiers, qui l'admettaient en bloc avec la lettre de saint Léon, il se trouvait non-seulement de véritables orthodoxes, mais des nestoriens de Syrie, qui, voulant à tout prix l'abaissement de l'Égypte, souscrivaient à une foi qu'ils ne partageaient pas. Parmi les derniers se rangeaient de véritables eutychéens, bien éloignés pourtant de la foi de Dioscore et de l'Église jacobite, qui les a toujours condamnés. Nous racontons ailleurs [1] combien de troubles, de massacres, de

[1] *Vie de Théodose d'Alexandrie.*

désordres dans tout l'Empire résultèrent du choc de ces deux grands partis. Un jour, sous le règne de Basilisque, les antichalcédoniens dirigés par le successeur monophysite de Dioscore, le patriarche d'Alexandrie, Timothée Élure, l'emportèrent jusqu'en Syrie, où ils installèrent, à Antioche même, un patriarche de leur bord. Mais Basilisque fut bientôt renversé, et l'archevêque de Constantinople, Acace, après avoir provoqué la réaction, crut se trouver en mesure de s'arroger enfin une puissance pleinement papale, en manœuvrant habilement au milieu des uns et des autres. Il s'appuya d'abord sur Rome pour abattre l'Égypte et pour obtenir de nommer lui-même un patriarche chalcédonien à Antioche. Puis il voulut se servir de l'Égypte, abaissée contre Rome elle-même, et, inspirant à l'empereur une *hénotique* ou édit d'union, il sacrifia, non sans compensations, le concile de Chalcédoine en son entier. Il fit alors chasser d'Antioche le patriarche qu'il avait nommé, pour y rétablir un monophysite, qui subissait sans opposition sa prééminence autoritaire. Mais le schisme n'était pas mûr, et toute cette habileté devait tourner au détriment des premiers successeurs d'Acace, moins astucieux ou plus serieusement convaincus. Dans ce triomphe momentané des antichalcédoniens, ils se trouvèrent isolés par leurs ménagements mêmes, leurs hésitations, leur désir de ne pas paraître s'écarter par trop du catholicisme. Euphemius, puis Macédonius finirent par être expulsés de leurs siéges

où s'assirent un instant de vrais monophysites. Il n'y avait alors plus de chef en dehors de Rome pour ceux qui, dans l'Empire, se rapprochaient de la foi romaine.

Durant cet état d'anarchie, de révolutions, de guerres intestines qui se prolongea jusqu'au règne de Justinien, l'autorité de la collection canonique citée à Chalcédoine et qui servit de base officielle, pour ainsi dire (*Græca auctoritas*), à l'œuvre exécutée à Rome par Denis le Petit, devait nécessairement s'amoindrir de plus en plus dans le monde byzantin. Quand, ensuite, les empereurs voulurent centraliser définitivement l'administration des Églises, quand on promulgua de nouveaux recueils officiels, désormais seuls invoqués, seuls reproduits, seuls conservés, ces recueils n'étaient pas, comme on pourrait le croire, un développement naturel de l'ancien *Codex* de l'Église de Constantinople. Leur origine se rattache, au contraire, à toute une série de collections différentes et parallèles, qui procédaient tout autrement dans le numérotage des canons et distinguaient les uns des autres les divers conciles. On ne saurait déterminer l'époque précise de l'apparition de chacune d'elles; mais on voit quel a dû être l'ordre suivant lequel elles se sont succédé, et bien que, délaissées à leur tour, elles se soient perdues chez les Grecs, comme le *Codex* d'Aétius et les sources juridiques compilées dans le Digeste de Justinien, on peut aisément arriver à se faire une idée exacte de plusieurs d'entre elles par la compa-

raison des collections latines, syriaques, arabes, etc. dont elles ont été le prototype ou le noyau.

Nous distinguons notamment ainsi, en dehors de l'ancienne collection officielle de Constantinople reproduite en latin par Denis le Petit sans aucune modification :

1° Celle dont la traduction prit place dans la Gélasienne, la Gallo-Romaine, l'Isidorienne, et que l'on retrouve également dans la Lucano-Colbertine, ainsi que dans plusieurs autres *Codex* latins. Elle comprenait trois conciles syriens seulement, c'est-à-dire Ancyre, Néocésarée et Gangres, mis à la suite l'un de l'autre, mais distingués et non réunis sous un unique numérotage, comme dans Denis le Petit. Ancyre et Néocésarée étaient accompagnés de la liste des évêques souscripteurs; et Gangres, de la lettre aux Arméniens. Cette collection était sans doute l'œuvre d'orthodoxes scrupuleux, qui s'étaient refusés à admettre le concile arien d'Antioche et les canons au moins douteux de Laodicée. Le choix que nous décrivons se fit en Orient même, car un grand nombre de collections orientales, étudiées par nous, et dérivées évidemment d'un original grec, semblent avoir eu ce fonds primitif. Nous citerons en particulier le manuscrit éthiopien n° 68 de Florence[1] et les manuscrits n°s 119 et 125 de l'ancien fonds et

[1] Cette collection contient, après les canons des Apôtres, ceux d'Ancyre, Néocésarée, Gangres, *Nicée*, les canons de Pierre, d'autres de Nicée et de Gangres, et enfin Sardique, Antioche et Laodicée. (Voir aussi le recueil décrit par Ludolf, *Comm. ad hist. Eth.* p. 304.)

n° 80 du supplément arabe de la Bibliothèque nationale, qui, de même que la Gélasienne, la Gallo-Romaine, etc., font de ces trois conciles un groupe à part, après lequel ils intercalent quelque document de provenance occidentale. Dans les collections arabes, comme dans celle de saint Isidore[1], ce document est Sardique[2]. Nous verrons bientôt que

[1] Nous aurons à revenir sur cette question dans le prochain paragraphe.

[2] Bien que, par des emprunts successifs, tous les recueils arabes aient fini par adopter dans leur ensemble les éléments de l'édition de Constantinople, telle qu'elle fut traduite par Denis le Petit et y compris Antioche, Laodicée et Constantinople, de même que tous ont fini également par posséder Sardique à l'imitation de Denis le Petit, quelques-uns cependant permettent de juger de ce qui forma le noyau de leur collection par une interversion dans l'ordre des conciles, autre que celle de Nicée, dont la cause est toute chronologique.

1° Dans quelques-uns, tels que les n°s 119 et 125 de l'ancien fonds cités ci-dessus, cette interversion suit immédiatement le premier fonds très-réduit par les orthodoxes grecs, et qui fut tout d'abord admis dans la Gelasienne, dans la Gallicane et dans les collections de Lucques et de Colbert, c'est-à-dire les conciles d'Ancyre, Néocésaree et Gangres.

2° Dans quelques autres, cette interversion fait une coupe juste au point où s'arrêta la *Prisca* latine, c'est-à-dire aussitôt après les canons d'Antioche. C'est ainsi que la collection de Macaire de Schiet (British Museum, XIX; Bibliothèque nationale, S. A. 78 et 84) et une autre collection qui porte le n° 81 dans le même supplément arabe de la Bibliothèque placent plusieurs conciles entre le groupe formé par les premiers conciles du fonds grec, y compris Antioche et les suivants à partir de Laodicée.

3° D'autres réunissent encore Laodicee aux conciles précédents et, par l'intercalation de Sardique après les canons de ce synode, arrêtent la reproduction exacte du grec où se terminait le numérotage commun dans le *Codex* d'Aétius, lors du concile de Chalcédoine.

les n°s 119 de l'ancien fonds et 186 du supplément

Tels sont la collection des Melkites de Syrie (A. F. 118, 127 et 128), le manuscrit éthiopien que j'ai vu à Rome à la Propagande, la collection arménienne de la Bibliothèque nationale, etc.

4° D'autres enfin continuent à suivre l'ordre grec, un peu plus loin et jusqu'où s'étendait le numérotage commun du temps de Denis le Petit, c'est-à-dire en y comprenant les canons si longtemps contestés de Constantinople. La collection grecque, allongée à son état complet, fut donc le prototype de plusieurs collections arabes que nous aurons bientôt l'occasion d'étudier, et en particulier du n° 125 de l'ancien fonds arabe, et de la collection syriaque n° 128 de la Bibliothèque Vaticane.

Remarquons seulement, avant de terminer, que les manuscrits arabes intitulent généralement les quatorze canons bien connus du concile de Néocésarée :

هذا قوانين المجمع الذى اجتمع بناوكاساريه وهو اقدم من
مجمع نيقيه وهو المجمع المعروف بقرطاجنه من اعمال افريقيه
المغرب

« Voici les canons du concile qui s'est assemblé à Néocésarée, et il est plus ancien que le concile de Nicée, et c'est le concile connu sous le nom de Carthage dans les provinces de l'Afrique occidentale. »

Cette confusion singulière tient à une cause qu'il nous faut brièvement expliquer.

Ainsi que nous aurons bientôt l'occasion de le prouver, les conciles syriens d'Ancyre, Néocésarée, Gangres, etc., ont, dans les divers *Codex* arabes, un seul point de départ, la collection des Melkites de Syrie. Or nous possédons à la Bibliothèque nationale, dans le manuscrit 118 de l'ancien fonds, une des meilleures éditions de cette collection, et qui, je crois, peut nous donner la clef de notre difficulté.

Ce manuscrit se divise en deux parties distinctes. La première contient, à l'état fragmentaire, en grec, un *Synodicon vetus*, offrant de grandes analogies avec celui qu'a publié Fabricius dans sa *Bibliothèque*, et qui semble remonter à l'époque des collections qui précèdent directement celle de Photius. Chacun des conciles y occupe

arabe nous offrent aussi, de ce fait, une preuve en-

en quelques lignes une petite notice à part ayant un numéro spécial. D'abord viennent les conciles particuliers désignés sous cet ordre : 1° Ancyre; 2° Carthage sous Cyprien; puis une lacune qui remplace les deux conciles de Néocésarée et de Gangres; 5° Antioche; 6° Laodicée; nouvelle lacune probablement plus longue qui contenait le dernier concile particulier de Sardique, dont nous avons la notice plus loin dans le corps du manuscrit, et les premiers conciles généraux (de Nicée et de Constantinople) répondant à un nouveau numérotage. Enfin, sous le n° 3, se rapportant à ce second numérotage, vient le concile d'Éphèse, sous le n° 4 celui de Chalcédoine, sous le n° 5 celui de Constantinople, sous le n° 6 le synode *in Trullo* et sous le n° 7 le deuxième de Nicée.

La seconde partie renferme au contraire une véritable collection de canons dans un ordre analogue à celui de la *Prisca*, et ne distinguant pas encore les conciles généraux des conciles particuliers. On y rencontre : 1° Ancyre, 2° Néocésarée, 3° Nicée, 4° Gangres, 5° Antioche, 6° Laodicée, 7° Sardique, 8° Constantinople, 9° Éphèse, 10° Chalcédoine, et ainsi de suite jusqu'au neuvième concile universel inclusivement.

Ces deux œuvres n'avaient, on le voit, aucun rapport véritable; mais on voulut bon gré mal gré rapprocher le *Synodicon* de la collection et les mettre d'accord. Or comme une lacune avait, dès cette époque, fait disparaître la notice de Néocésarée, et comme le *Synodicon* donnait en second lieu Carthage après Ancyre, on identifia Carthage et Néocésarée. Cette assimilation ne s'opéra du reste que dans le texte arabe et contredit formellement le texte grec qu'il traduit. Voici, l'un en regard de l'autre, ces deux textes tels qu'ils sont dans le manuscrit, folio 4 verso :

B

Η ΑΓΙΑ CΥΝΟΔΟC ΕΝ ΚΑΡ-	مقدسة هى الجماعة التى
ΘΑΓΕΝΗ ΤΗC ΑΦΡΙΚΗC ΕΠΙ	صاروا (sic) الى قرطاجنة من عمل
ΤΟΥ ΑΓΙΟΥ ΚΥΠΡΙΑΝΟΥ	افريقية المغرب المنسوبة الى
ΤΩΝ Ν ΕΠΙCΚΟΠΩΝ CΥ-	ناواكسارية الى الاب القديس
ΝΑΘΡΟΙCΘΗCΑ ΕΠΙ ΚΑΘΑΙ-	فبريان وكان عدتهم خمسين
ΡΕCΙΝ, etc.	اسقفا.....

core plus convaincante, car ils réunissent ensemble, sous un même titre, les conciles d'Antioche et de Laodicée, et en font un Synodique distinct, une sorte de supplément, certainement emprunté après coup au vieux *codex* byzantin [1].

2° Celle que reproduit la *Prisca* de Justel [2], ainsi que beaucoup de manuscrits arabes. Nicée y était placé suivant son ordre chronologique supposé,

Pour tout le reste, la comparaison fut facile et on put répéter en tête de presque tous ces conciles la notice grecque qui leur correspondait dans le *Synodicon*. C'est ainsi que nous possédons dans le corps même du manuscrit les notices grecques de Gangres, de Sardique, de Nicée et de Constantinople qui manquent au commencement du manuscrit n° 118. Néocésarée seul semble donc avoir déjà fait défaut dans l'original que consulta l'éditeur primitif de notre *Codex*.

[1] Comme l'a fort bien remarqué Ballerini (p. XIII), la version ancienne qu'on retrouve dans la Gélasienne, la Gallo-Romaine, l'Isidorienne, etc. ne comprenait d'abord qu'Ancyre, Néocésarée et Gangres. C'est pour cela que l'auteur de la *Lucano-Colbertine* ne put suivre cette version que pour les trois conciles, et qu'il se vit réduit à emprunter à la version appelée improprement *Prisca* les conciles d'Antioche, de Constantinople et de Chalcédoine. Quant à Laodicée, il ne se trouvait alors ni dans l'Isidorienne ni dans la *Prisca*.

De son côté, la Gallo-Romaine de Corbie sépara encore par un intervalle considérable le premier fonds des trois conciles, tirés de la même version que la *Lucano-Colbertine*, des conciles d'Antioche, de *Laodicée* et de Constantinople, qui furent traduits de nouveau du grec et composèrent la seconde partie de la traduction Isidorienne. Mais, comme nous le verrons, elle ne possédait pas encore Chalcédoine, qui fut introduit beaucoup plus tard.

[2] La *Prisca* de Justel contient Ancyre, Néocésarée, *Nicée* (grossi de Sardique, selon la coutume occidentale), Gangres, Antioche, Chalcédoine et Constantinople. Elle n'a pas Laodicée, non plus qu'aucun des manuscrits qui empruntèrent sa traduction (voir Ballerini, p. XII).

après Ancyre et Néocésarée. Dans le type latin, qui est certainement le plus ancien, Laodicée est omis et chacun des synodes syriens est accompagné des noms des souscripteurs, comme dans la version latine des trois conciles. Les principales collections arabes qui suivent, pour Nicée surtout, un ordre analogue, sont : celle des Melkites de Syrie[1] (n°s 118 et 127 de l'ancien fonds de la Bibliothèque nationale), celle du Melkite égyptien Joseph (n° 236 de la Bibliothèque Bodléienne), l'édition remaniée de la même collection (n° 128 de l'ancien fonds de la Bibliothèque nationale[2]), son *Abrégé jacobite* (n° 125 de l'ancien fonds de la même bibliothèque), et d'autres collections dont la provenance est incertaine (Bibliothèque nationale, S. A. 80, etc.). Il en est de même pour la collection éthiopienne[3] du musée Borgia que j'ai vue à Rome, et, dans une certaine mesure, pour la collection arménienne[4] de la Bibliothèque nationale (n° 84 de l'ancien fonds).

[1] Elle contient les canons des Apôtres, Ancyre, Néocésarée, Nicée (grossi à la façon arabe décrite ailleurs par nous), Gangres, Antioche, *Laodicée, Sardique,* Constantinople, *Éphèse,* Chalcédoine et les autres conciles généraux suivants.

[2] Il contient, comme les précédents, Ancyre, Néocésarée, *Nicée* augmenté, Gangres, Antioche, Laodicée, *Sardique,* Constantinople, Éphèse, Chalcédoine et les autres conciles généraux.

[3] Elle contient les canons des Apôtres, Ancyre, Néocesarée, *Nicée* développé, Gangres, Antioche, Laodicée, *Sardique.* Le reste des conciles manque, mais la table indiquait Constantinople, Éphèse, et le second Éphèse sous Dioscore.

[4] Cette collection, qui m'a été communiquée par mon savant maître M. Dulaurier, met Ancyre avant Nicée. Mais, peut-être par

3° Une autre collection, évidemment faite d'après les précédentes, et dont le type nous a été conservé par le manuscrit syriaque 14528 du British Museum, et en partie par l'*Adrienne*. Elle donnait, dans le même ordre que Denis le Petit, les conciles de Nicée, Ancyre, Néocésarée, Gangres, Antioche, Laodicée et Constantinople. En ce qui concernait Nicée, outre les canons, on y rencontrait le Symbole, la liste des évêques, tirée sans doute des sources latines, et plus tard réempruntée de nouveau par l'*Adrienne*, et plusieurs lettres apocryphes attribuées à Constantin. Venaient ensuite à l'état séparé les trois conciles d'Ancyre, Néocésarée et Gangres, contenant les mêmes éléments que la ver-

suite d'une interversion dans les folios de l'original, Néocésarée ne suit pas Ancyre et précède directement Gangres, Antioche, Laodicée, *Sardique*. Une autre interversion a amené les canons des Pères entre Nicée et le reste des conciles syriens. Les autres synodes, à partir de Laodicée, sont placés dans le plus grand désordre.

Notons que le concile d'Ancyre, auquel notre collection semble attacher une grande importance, est cité dès le ve siècle par les Arméniens. Par exemple, Eznig, dans son traité contre Marcion (p. 287 de l'édition de Venise), s'appuie fortement sur le 14e canon qu'il appelle le *canon de nos pères* : *Յոր սակս և Հայրքն մեր սուրբ եպիսկոպոսք սահմանեցին կանոնս. եթէ ոք հաւատացեալ միս ոչ ուտիցէ, և բանջար ընդ մսոյ եփեալ իցէ և, ի բանջարոյն ոչ կամիցի ճաշակել, նզովեալ լիցի*: Le canon grec disait : ... *εἰ δὲ βούλοιντο, ὡς μηδὲ τὰ μετὰ κρεῶν βαλλόμενα λάχανα ἐσθίειν ... πεπαῦσθαι αὐτοὺς τῆς τάξεως.* (Voir également le canon 2 de Gangres sur le même sujet. On sait que les canons de ce concile sont précédés d'une épître dédicatoire destinée aux Arméniens. Ce ne fut, en effet, qu'à partir du pontificat de saint Cyrille que l'influence égyptienne remplaça définitivement, d'après le témoignage de Moïse de Khorène, l'influence orientale en Arménie.)

sion latine[1] des trois conciles, c'est-à-dire les noms des évêques, joints à chaque série de canons, et la lettre du synode de Gangres aux Arméniens. Notons qu'avant Ancyre et avant Néocésarée, sans doute par suite de l'influence exercée par la collection qui a servi de type à la *Prisca*, on trouve la mention : « Ce concile est antérieur à Nicée, mais celui-ci a été mis auparavant à cause de son importance[2]. » Quant à Antioche et Laodicée, notre *Codex* paraît en avoir fait un synodique à part, comme les manuscrits arabes nos 119 et 86, mentionnés précédemment. Ce qu'il y a de certain, c'est que M. Cowper s'est trompé dans sa notice du manuscrit syriaque, en considérant comme une liste des Pères de Laodicée, incomplète au commencement, la fin de la lettre du concile d'Antioche, suivie de ses signatures, telle, à peu de chose près, qu'elle est donnée dans la version Isidorienne[3]. Or il ne faut pas oublier que, tandis que nous avons des listes de souscription pour tous les synodes syriens, aucune des versions antiques ne nous en fournit encore pour Laodicée.

On ne sait absolument rien de positif sur la tenue de ce concile, dont la date est complétement incertaine selon tous les critiques, et dont l'existence

[1] Celle qu'on trouve dans la Gélasienne, la Lucano-Colbertine, la Gallo-Romaine, etc. (Voir plus haut la collection grecque n° 1.)

[2] La Gélasienne ne possédait pas cette mention dans ses meilleurs manuscrits.

[3] Voir Ballerini, p. CCLVIII et CCLXII.

même semble très-problématique. Rien ne prouve, en effet, que Laodicée ait été compris dans le *Codex* cité par Aétius à Chalcédoine, et il n'était assurément pas dans la *Prisca* et dans la collection qu'a abrégée en premier lieu l'*Épitome espagnol*. On l'aperçoit pour la première fois, sans titre séparé et indistinctement uni aux précédents, dans l'édition byzantine qu'a traduite Denis le Petit. Il serait donc très-possible que les cinquante-neuf canons qui portent cette indication n'eussent été d'abord ajoutés que par simple autorité patriarcale au vieux fonds du *Codex* de Constantinople. Plus tard, lorsqu'on rechercha dans les archives des églises et dans les collections particulières toutes les pièces se rapportant à Ancyre, Néocésarée, Gangres et Antioche, on ne trouva aucun renseignement pour cet appendice; et sans doute ne l'attribua-t-on à un concile venu de Phrygie que d'après une tradition orale assez vague et par suite de la nécessité où l'on se trouvait de le séparer du reste. Ce ne put être d'ailleurs qu'un pis-aller : la première idée des copistes devait avoir été tout naturellement de considérer ces canons comme une seconde et fort précieuse partie appartenant au concile d'Antioche, qui les précédait immédiatement. De là proviendrait le Synodique commun qu'ont traduit nos manuscrits arabes et syriaques.

L'étude intrinsèque de ces canons semble également nous entraîner vers une solution de ce genre. Leur rédaction n'offre presque aucune analogie avec celle des synodes précédents, et, en général, avec

celle des assemblées orientales de ce temps. Nous n'y trouvons ordinairement ni l'anathème, ni la promulgation officielle de quelque autre sanction, ni même le *placuit* si habituel dans tous les conciles. Ils ressemblent plutôt aux brèves indications d'un manuel juridique. Ils n'ont de même, à proprement parler, pas de style. On s'y est borné seulement au strict nécessaire, comme s'il s'agissait de l'index d'un code, sans se donner la peine de former une phrase correcte. Les dix-neuf premiers commencent uniformément par la formule *περὶ τοῦ* suivie de l'infinitif; tous les autres, jusqu'à la fin[1], par les mots *ὅτι οὐ δεῖ*, suivis également de l'infinitif. On peut avoir une idée de leur aspect général par ces deux exemples, cités au hasard :

ε̄

Περὶ τοῦ μὴ δεῖν τὰς χειροτονίας ἐπὶ παρουσίᾳ ἀκροωμένων γίνεσθαι.

[1] J'excepte seulement le dernier canon certainement ajouté postérieurement et qu'on ne rencontre ni dans Denis le Petit, ni dans la Gélasienne, ni dans beaucoup d'autres versions orientales ou occidentales. Ce canon contenant un catalogue des livres saints admis dans l'église paraît avoir été rédigé à une époque assez tardive par les patriarches de Constantinople et à l'imitation des décisions prises sur le même sujet par les papes Innocent et Gélase.

Un fait analogue se produisit pour les canons dits apostoliques; car la seconde partie, que n'a pas connue Denis le Petit, contient *en dernier lieu* un canon assez récent sur les livres saints. On remarque également, dans cette seconde partie, un certain nombre de décisions empruntées au concile d'Alexandrie. La première partie était

κγ

Ὅτι οὐ δεῖ ἀναγνώστας ἢ ψάλτας ὠράριον φορεῖν καὶ οὕτως ἀναγινώσκειν ἢ ψάλλειν.

Tous les autres sont sur le même type.

Beaucoup de ces canons semblent avoir été rédigés pour compléter, étendre ou expliquer les décisions synodales données antérieurement dans le *Codex* byzantin. Tel est, par exemple, le canon 7 qui, comme la version Isidorienne de Nicée (canon 8) et l'abrégé de Ruffin (canon 9), étend aux Novatiens les termes des dispositions prises au sujet des Cathares dans le premier concile universel; le canon 8, qui explique le 19e canon de Nicée concernant les Cataphrygiens et ordonne d'instruire leurs clercs, s'ils viennent à se convertir, avant de leur accorder dans l'Église l'équivalence de leur rang; le canon 41, qui applique aux laïques même la prescription donnée par le canon 7 d'Antioche, au sujet des lettres canoniques nécessaires dans les voyages, etc., etc. D'autres, au contraire, sont tirés de collections juridiques de provenance étrangère, et qu'on ne voulait pas reproduire en entier. Ainsi les emprunts faits à la seconde partie du Synodique de saint Athanase sont très-nombreux, et tout à fait frappants, comme nous aurons bientôt l'occasion

surtout tirée des canons d'Antioche réunis à ceux de Nicée. Nous reviendrons bientôt sur la question intéressante de ces antiques *collections orientales*.

de le montrer. Qu'il suffise pour le moment de mentionner les canons qui s'étendent entre les n°s 26 et 40, et qui reproduisent souvent textuellement et parfois développent, comme le fit de son côté saint Épiphane dans le *Panarion*, plusieurs décisions de notre concile d'Alexandrie[1] : sur les judaïsants, les bains publics interdits aux clercs, les hérétiques, avec lesquels il ne faut ni prier ni avoir aucun rapport, les phylactères et tout ce qui concerne les traditions gnostiques et la sorcellerie, et enfin les fêtes des païens, auxquelles on ne doit pas assister.

Je ne puis prolonger davantage cette étude, qui me mènerait beaucoup trop loin pour une simple parenthèse, et j'en reviens enfin à notre collection canonique elle-même.

Cette collection termine, pour ainsi dire, tout un cycle de recueils parallèles à celui de Constantinople.

En effet, le *Codex* byzantin, que Denis le Petit a traduit, ne séparait nulle part les canons syriens. Il ne se préoccupait pour ainsi dire pas de leur origine, et c'est pour cela qu'on finit par le grossir peu à peu de cinquante-neuf nouveaux canons, ainsi que nous venons de le voir. Au contraire, les *Codex* que nous étudions et qui, plus tard, prévalurent, avaient voulu séparer les conciles et leur donner un aspect historique et chronologique. De là vinrent les essais successifs que nous avons ci-dessus passés

[1] Ce sont les seules qui, dans l'abrégé attribué à Laodicée, soient parfois, comme sanction, accompagnées de l'anathème.

en revue : en premier lieu, la collection *en trois conciles* des orthodoxes grecs, qui repoussèrent le concile arien d'Antioche; en second lieu, la collection qui servit de type à la *Prisca*, mettant Nicée après Ancyre et Néocésarée, supposés plus anciens, et admettant Antioche, mais non encore Laodicée; en troisième lieu enfin, la collection parallèle que nous venons d'examiner et qui plaçant, comme Aétius, Nicée en tête de tout le reste « à cause de sa dignité, » ajouta au vieux fonds des trois conciles celui d'Antioche grossi des canons attribués à Laodicée. On ne se bornera pas là, et bientôt Laodicée deviendra un véritable concile dans la collection qui va suivre et qui, postérieurement encore allongée et intervertie, fit disparaître en grec toutes les autres.

4° Enfin une dernière collection, antérieure au règne de Justinien, la collection *des dix conciles* conservée notamment dans le manuscrit de Vienne, qui a été décrite par Lambecius dans son *Catalogue*, t. VIII, p. 908, et par Fabricius dans la *Bibliothèque grecque*, t. XII, p. 185 [1]. Elle se composait seulement des canons des Apôtres, suivis des dix conciles de Nicée, Ancyre, Néocésarée, *Sardique* [2], Gangres, Antioche, Laodicée, Constanti-

[1] Je cite ces deux auteurs d'après leurs secondes éditions.

[2] Cette place occupée par Sardique est tout à fait remarquable, ainsi que l'introduction du concile d'Éphèse, qui n'avait encore apparu dans aucune des collections grecques antérieures. En dehors de ces deux intercalations, la collection en dix conciles se borne à conserver tous les éléments canoniques contenus dans le type grec de l'*Adrienne*, comme dans le *Codex* à numérotage continu qui a

nople, *Éphèse* et Chalcédoine. Là s'arrêtait le fonds primitif, tel qu'il a été reproduit plus tard dans le second type byzantin. Mais on ajouta postérieurement, dans le texte qu'a suivi le manuscrit de Vienne, différentes lettres canoniques [1], tirées pour la plupart de l'édition remaniée de Photius, et, après elles, le concile de Constantinople contre Origène (553), la lettre de saint Léon à saint Flavien (418), le concile de Carthage tenu sous Cyprien en 256, le concile de Constantinople de 394, le concile *in Trullo*, le deuxième concile de Nicée, avec la lettre de Tarasius au pape Adrien, les deux conciles de Constantinople, en faveur de Photius, de 861 et 874, et une foule d'autres pièces [2] de provenances

été traduit par Denis le Petit. Nicée est également remis en tête avec des notes indiquant qu'il est postérieur à Néocésarée. Mais Sardique est ensuite placé avant Gangres, peut-être d'après un calcul chronologique plus ou moins erroné.

[1] En voici l'ordre : Théophile, Denis, Grégoire de Néocésarée, Athanase, Basile, Grégoire de Nysse, Amphiloque d'Icone, Cyrille, Gennade, lettre à Martyrius et Timothée d'Alexandrie.

[2] Entre autres la lettre de saint Athanase à Ruffinien, la note d'Anastase du mont Sinaï sur les hérésies, une exposition des divers conciles par un anonyme, une autre notice des conciles généraux et spéciaux, un abrégé de la doctrine de Nestorius, suivi des anathèmes de saint Cyrille, les dix chapitres de saint Maximin sur les deux natures en Jésus-Christ, la profession de foi de saint Damase et la lettre à Paulin, le concile de Constantinople de l'an 920, un écrit de Métrophane de Constantinople, les questions de Jean du mont Sinaï à Nicolas de Constantinople en l'an 1084 et divers écrits de Nicolas, Nicétas, saint Nil, Cosme et Photius. Ce *Codex*, dans son ensemble et même dans aucune de ses parties, n'a, on le voit, aucune analogie avec celui qui a servi de base au *Nomocanon* de Photius et qu'il nous décrit dans sa préface. Il faut donc complétement renoncer à l'opinion exprimée à ce sujet par Lambecius et Fabricius.

diverses. Tous ces documents ont été réunis, tardivement et sans ordre, par un compilateur maladroit, après qu'il eut exactement copié l'ancien recueil des dix conciles.

C'est ce recueil des dix conciles que possédait Jean d'Antioche du temps de Justinien. Il n'était encore que simple prêtre quand il le publia de nouveau, en le faisant suivre d'un ϹΥΝΤΑΓΜΑ ΚΑΝΟΝΩΝ, par ordre de matières, qu'il en avait extrait. Lui-même a soin de nous dire, dans sa préface, qu'il s'était borné à joindre au fonds primitif un certain nombre de canons extraits des lettres de saint Basile de Césarée.

Voici ses propres paroles :

« Comme les lois et les canons de l'Église ont été promulgués, selon les temps, autrefois, par diverses personnes, sur divers sujets et en diverses occasions (car, après les Apôtres, dix grands synodes ont été célébrés par les Pères, et, de plus, le grand saint Basile a composé des canons sur beaucoup de questions), il ne faut pas s'étonner que les règles canoniques aient été écrites selon que les choses se présentant l'exigeaient, et non par ordre de matières distribuées en chapitres. De là il résulte qu'il est très-difficile de les retrouver. C'est pourquoi, aidé de la grâce de Notre-Seigneur Dieu et Sauveur Jésus-Christ, nous nous sommes occupé, avec un grand soin, de colliger les résolutions qui avaient été définies, çà et là, selon les temps, pour les distribuer en cinquante titres, et cela sans con-

server l'ordre ni la série des numéros, et sans réunir, par exemple, le premier canon au deuxième, au troisième, au quatrième ou au cinquième, mais en rapprochant, autant que possible, les choses semblables des choses semblables, les chapitres analogues des chapitres analogues, de manière à rendre, pensons-nous, leur recherche aisée pour tous. Ce n'est pas que nous ayons été le premier à tenter ce travail; nous en avons trouvé d'autres qui avaient divisé ces canons en soixante titres; mais ils ne joignaient pas les canons de Basile aux autres, ni les choses semblables aux choses semblables, sous des titres distincts, comme il l'aurait fallu. Beaucoup de canons se trouvaient dans un seul chapitre, et il était difficile de saisir ce qui avait été réglé par plusieurs sur un seul sujet. Nous nous sommes efforcé, selon nos moyens, de faire une division plus claire, en collationnant et en assemblant les décisions semblables, et en mettant dans l'en-tête de chaque titre ce qui y est contenu. Quant à l'ordre même des conciles qui ont été célébrés, au nombre des canons qu'ils ont édités et au nombre de ceux qu'a écrits l'admirable Basile, il sera facile de le connaître par ce qui suit. Car cet ordre n'est nullement obscur, mais, au contraire, il est évident pour quiconque voudra lire. »

L'Index annoncé, fort intéressant pour nous, puisqu'il nous indique la composition de la collection qui a servi de base au *Nomocanon* de Jean d'Antioche, est donné immédiatement après cette pré-

face. Dans cet Index, aussi bien que dans le manuscrit de Vienne, on rencontre en premier lieu les canons des Apôtres, puis Nicée, réduit aux seuls canons, comme il était d'usage dans les églises d'Antioche et de Constantinople, et accompagné d'Ancyre, Néocésarée, *Sardique*, Gangres, Antioche, Laodicée, Constantinople, *Éphèse*, Chalcédoine. Enfin, conformément au témoignage formel de Jean d'Antioche, on trouve l'addition des canons de saint Basile, au nombre de soixante-huit.

Cette collection n'avait, on le voit, rien de bien nouveau. Elle représentait seulement l'un des nombreux codex qui s'étaient produits pendant les troubles dans les diverses églises d'Orient. Et comme le ϹΥΝΤΑΓΜΑ et le ΝΟΜΟΚΑΝΩΝ qu'en avait tirés le prêtre Jean n'avaient en eux-mêmes que le modeste mérite des compilations de cabinet, tout semblait présager pour cette œuvre un simple succès d'estime et peut-être un oubli rapide. N'a-t-on pas ainsi perdu toute trace du *Nomocanon* en soixante chapitres?

Il en fut cependant tout autrement, grâce aux événements politiques.

Un des plus grands souverains que Constantinople ait eus, Justinien, possédait alors le pouvoir. S'il est impossible de fermer les yeux sur les conséquences fatales qu'entraîna bientôt pour l'Empire son intervention trop active dans les questions ecclésiastiques, il faut du moins reconnaître que son ambition, mal ordonnée, n'était pas sans grandeur. Rétablir dans

toute sa puissance, dans toute son intégralité, l'empire romain; expulser les envahisseurs de l'Occident, les refouler loin de l'Orient; réunir sur sa tête les deux couronnes, comme du temps du grand Théodose; de même que lui, faire cesser les luttes de sectes, les schismes, et réunir les populations, désormais apaisées, dans une seule foi, comme sous un seul sceptre; remplacer le code Théodosien et les collections juridiques antérieures par une nouvelle législation civile et religieuse, unique et compacte; enfin donner aux Byzantins énervés par l'excès même de leur civilisation l'énergie, la force et le prestige des temps antiques, en faire de vrais Romains; contraindre au respect les barbares, les transformer en fédérés, leur donner des chefs et des ordres : tel était son rêve, son plan idéal, et il en poursuivit la réalisation, obtenant d'abord des succès tels, qu'il se crut tout permis et ne garda plus de mesure.

Les progrès des Perses furent arrêtés. L'Afrique, la Sardaigne et la Corse, la Sicile, l'Italie, une partie de l'Espagne furent reconquises. En Occident comme en Orient, les chefs redoutés des nations barbares, des pillards nomades, reconnaissant l'ascendant de l'Empire, sollicitaient son alliance et mendiaient des titres romains. A l'intérieur, les vieilles résistances furent brisées. Les Égyptiens, qui depuis le temps d'Acace et de Zénon avaient toujours eu pour patriarches officiels et uniques les successeurs directs de Dioscore, de vrais monophysites, et avaient suivi

tranquillement leurs traditions propres, comme si Chalcédoine n'eût jamais existé, sentirent de nouveau une main de fer s'appesantir sur eux. Après qu'on leur eut arraché leur archevêque Théodose, relégué à Constantinople, ils virent réprimer par des massacres leurs tentatives séditieuses et durent enfin courber la tête sous l'autorité d'un général imposé comme patriarche et soutenu par des légionnaires. Il en fut de même dans tout l'Orient, et particulièrement à Antioche, d'où le schismatique Sévère avait été expulsé. Tout dut céder devant la volonté impériale.

Justinien avait mis les consciences, comme tout le reste, dans le ressort de son administration. Les affaires ecclésiastiques, les questions de foi et de discipline, étaient expédiées dans des bureaux, comme celles de réglementation purement civile ou de finances. Les évêques, les patriarches, les papes même étaient devenus à ses yeux des fonctionnaires publics qu'il cassait à son gré. Et comme les évêques de Constantinople, prélats de cour, avaient l'oreille du souverain, ils l'emportaient naturellement sur tous les autres par l'influence irrésistible de leur souplesse obéissante. Bientôt ils reprirent ouvertement les desseins d'Acace, et, comme patriarches de la nouvelle capitale, ils songèrent à égaler et même à dominer ceux de l'ancienne. Byzance ne possédait-elle pas alors Rome?

Du temps du roi d'Italie Théodat, en 536, l'empereur avait encore traité le pape Agapit comme le chef incontesté de la chrétienté; il l'avait accueilli

avec des respects infinis et l'avait laissé déposer lui-même Anthime de Constantinople. Après la conquête, en 537, le pape Sylvestre fut exilé, puis assassiné; le pape Vigile bientôt violenté et retenu captif dans la ville impériale, dont le patriarche Eutychius osa présider, par ordre du souverain, malgré le successeur de saint Pierre, en sa présence, un concile universel. Puis Eutychius lui-même, en étant venu à se croire quelque chose, lassa à son tour. On lui chercha donc un remplaçant plus docile et sachant mieux pénétrer les volontés « sacrées. »

En de pareilles circonstances, le prêtre Jean d'Antioche devait paraître à l'empereur un agent précieux. Justinien, qui venait de faire rédiger la vaste compilation qu'on appelle *Corpus juris*, vit d'un bon œil une œuvre conçue d'après un même plan et qui la complétait en quelque sorte. Jean s'était en effet proposé surtout de montrer la parfaite conformité des canons ecclésiastiques avec les lois civiles. Il avait, dans ce but, divisé son livre en deux parties, par ordre de matières, ayant un classement identique et se rapportant à des titres à l'instar du *Corpus juris*[1]. Chacune de ces parties en possédait

[1] Selon Assemani (*Bibl. Vat. Catal.* t. III, p. 178), l'œuvre de Jean d'Antioche existerait encore en syriaque avec de légères variantes dans le *Nomocanon* en cinquante et un titres qui porte le n° 127 à la Bibliothèque Vaticane. D'une autre part, Beveridge (ΣΥΝΟΔΙΚΟΝ, volume II, p. 211) nous affirme également qu'elle a été assez fidèlement reproduite en arabe dans le *Nomocanon* d'Ibn el-Cassab conservé à la Bibliothèque Bodléienne d'Oxford. Ce *Nomocanon* est aussi en cinquante et un titres « *très-semblables* » à ceux de

cinquante se correspondant exactement. Dans la première, intitulée ϹⲨⲚⲦⲀⲄⲘⲀ ⲔⲀⲚⲞⲚⲰⲚ, se trou-

Jean d'Antioche. L'auteur fait avec soin l'énumération de ses sources, qui sont les canons des Apôtres grossis seulement, à la façon arabe, de quelques apocryphes clémentins, ceux d'Ancyre, Néocésarée, Gangres, Antioche, Nicée, Laodicée, Sardique, suivis de la lettre du pape Jules, et enfin les canons de saint Basile et les canons des empereurs. Les éléments, légèrement intervertis (sans doute pour suivre l'ordre habituel du plus grand nombre des collections arabes), sont, on le voit, identiquement les mêmes, sauf quelques apocryphes surajoutés, que ceux qui sont indiqués dans la préface du célèbre patriarche.

Nous possédons également plusieurs autres *Nomocanon* arabes faits d'après les mêmes éléments. Les plus importants semblent être : 1° celui d'Ibn el-Assal (Bibliothèque nationale, ancien fonds, 121, 122, 123, et supplément arabe, 84 et 85; Bibliothèque de Florence, n°s 59 et 60). Il est précédé d'une savante préface indiquant, selon l'excellente notice qu'en a faite dans son catalogue encore inédit mon illustre maître, M. de Slane, les bases du droit, qui sont les Écritures et les canons, et les règles d'analogie à employer pour faire concorder ces sources. Ibn el-Assal donne ensuite la liste des documents dont il s'est servi et qui sont presque identiques à ceux que mentionne Ibn el-Cassab. Ce sont d'abord les canons des Apôtres grossis, puis Ancyre, Néocésarée, Gangres, Antioche, Nicée, Laodicée, Sardique, Hippolyte de Porto, les canons de saint Basile et les canons des empereurs. Quant à l'ouvrage lui-même, il est divisé en deux parties. La première est relative au clergé et au culte; la deuxième aux affaires séculières, aux lois relatives à l'individu, à la famille, à la cité, etc. C'est à peu près le plan du *Nomocanon* syriaque d'Ebediesu (n°s 128 et 129 de la Bibliothèque Vaticane); 2° le *Nomocanon* de Ferdj Allah d'Ekhmim (Panopolis), qui est contenu dans le manuscrit 120 de l'ancien fonds de la Bibliothèque nationale et se divise aussi en deux parties. La première, relative au culte et au clergé, comprend vingt-six chapitres; la deuxième, relative aux affaires séculières, trente chapitres. Cette seconde partie renferme une esquisse de l'organisation judiciaire chez les Coptes et un abrégé de la jurisprudence romaine destiné à l'usage de ce peuple conquis par les Arabes, comme en Gaule le code de droit romain d'Anianus

vaient les canons des conciles et de saint Basile; dans la seconde, intitulée ΝΟΜΟΚΑΝΟΝ, les lois impériales, ingénieusement rapprochées des décrets des synodes et comprenant exclusivement les décisions relatives à la religion qui avaient été promulguées dans le nouveau code et dont la plupart avaient pour auteur Justinien lui-même.

Justinien eut pour agréable cette flatterie délicate. Ayant expulsé le patriarche de Constantinople, Eutychius [1], il mit en sa place Jean d'Antioche.

Dès lors l'avenir de la collection de celui-ci était assuré. Elle devint aussitôt la seule qui fût reconnue officiellement dans tout l'empire byzantin. Car, sous ce règne, les prélats de la ville impériale, s'inspirant des habitudes de la cour, en avaient parfaitement imité l'esprit d'administration. Leurs ordres ressemblaient à des rescrits, et, pour les faire exécuter, ils

avait été destiné à l'usage des Gallo-Romains soumis par les Wisigoths. Les derniers chapitres de la deuxième partie (depuis le chapitre 33) sont surtout très-curieux à étudier, comme l'a fort bien dit M. de Slane; on y rencontre sur les successions un petit traité complet dans lequel les lois romaines sont souvent très-fidèlement indiquées avec leur titre, comme par exemple la loi Falcidia.

Notons, avant de terminer, que ces divers *Nomocanon*, et surtout les deux derniers, semblent se référer à la collection de Macaire de Schiet (British Museum, XIX; Bibl. nat. S. A. 78, 81 et 83), qui donne d'abord les canons des Apôtres (grossis de clémentins), puis Ancyre, Néocésarée, Gangres, Antioche, Nicée (grossi des canons arabiques), Constantinople, Éphèse, Laodicée, Sardique, *Hippolyte*, saint Basile et les canons des empereurs.

[1] Celui-là même qui avait présidé le cinquième concile général, tandis que le pape Vigile, alors à Constantinople, refusait d'y assister. Il fut remplacé en 565 par Jean d'Antioche.

avaient une foule de clercs embrigadés (ou, suivant l'expression latine, « *qui militabant* » *au service*) dans leurs bureaux, comme on l'était dans ceux des préfets du prétoire, du palais, et dans ce qu'on nommait la *cohorte* d'un augustal ou d'un proconsul. Tous les autres codex, désormais annulés et condamnés, durent donc nécessairement disparaître, et c'est ce qui nous explique comment nous n'en avons plus trouvé que des traductions latines ou orientales. La collection de Jean d'Antioche succédait directement, au point de vue légal, pour les clercs de Byzance, à l'ancienne collection de Constantinople citée officiellement par l'archidiacre Aétius au concile de Chalcédoine. Seule elle faisait maintenant autorité, seule elle pouvait être près d'eux invoquée, comme elle l'est encore par le pape Nicolas Ier, quand il écrit au patriarche Photius à propos de Sardique : « Quomodo « non sunt penes vos canones Sardicenses quando « inter quinquaginta titulos, quibus concordia cano« num inter vos texitur, ipsi quoque reperiuntur ? »

Ainsi, jusqu'au temps de Photius, le ϹΥΝΤΑΓΜΑ de Jean d'Antioche et la collection correspondante avaient conservé toute leur valeur : c'étaient eux qui représentaient l'ensemble du droit canonique, et l'on y voyait déjà figurer, par un premier emprunt au recueil de Denis, les canons de Sardique, si longtemps repoussés comme affirmant trop bien les droits du pape. Nous avons déjà eu l'occasion de parler de l'engouement avec lequel la première édition de la collection latine de Denis le Petit fut accueillie

à Constantinople. On se réjouissait d'y trouver une sorte d'affirmation de l'autorité prééminente de l'Église grecque. Les canons des Apôtres, rejetés jusqu'alors à Rome et condamnés formellement comme apocryphes par le pape Gélase, y avaient été publiés en première ligne. En ce qui touchait Nicée, les conciles syriens, etc., le choix des pièces, leur disposition, le numérotage des canons, tout en un mot était oriental. Les traditions romaines étaient abandonnées, et l'Orient triomphait à Rome, grâce à Denis. On comprend quelle admiration, quel engouement pour cet auteur et pour son œuvre avaient dû éprouver les Grecs. Les répugnances séculaires s'effaçant ou s'atténuant dans un entraînement de vogue, ils se sentirent mieux disposés à l'égard de tout ce qu'ils trouvaient dans son recueil, même des pièces qu'ils avaient longtemps repoussées le plus obstinément. C'est ainsi qu'on admit d'abord dans la collection *des dix conciles* celui de Sardique, qui pouvait à la rigueur être rattaché au monde grec, puisqu'au nombre des signataires figuraient des évêques d'Égypte, etc. Il y fut reçu en même temps que le concile d'Éphèse, jusqu'alors oublié intentionnellement dans les collections grecques. De cette double adjonction résulte pour le codex des dix conciles un caractère bien apparent d'impartialité orthodoxe, qui devait plaire à Justinien et rentrer dans sa politique.

Depuis lors les abréviateurs, auteurs d'épitomes ou de synopsis, eurent nécessairement à prendre

ce recueil pour base de leurs travaux. Nous possédons encore un certain nombre de ces résumés, parmi lesquels nous citerons en particulier :

1° Une collection abrégée, intitulée ΕΠΙΤΟΜΗ ΚΑΝΟΝΩΝ, et qui porte le nom de Siméon Logothète. Elle divise les conciles en généraux et particuliers et comprend les canons des Apôtres, Nicée, Constantinople, Éphèse, Chalcédoine, Ancyre, Néocésarée, Sardique, Gangres, Antioche, Laodicée, *Carthage*. Enfin, en dernier lieu, on y trouve le concile général de Constantinople *in Trullo*, tenu en 631, et certainement ajouté après coup, car, s'il était entré dans le plan primitif, il aurait trouvé place entre Chalcédoine et Ancyre, au lieu d'être mis à la fin, séparé des autres synodes généraux et particuliers par les canons de saint Basile. Ce concile *in Trullo* avait cité lui-même les actes de Carthage, de telle sorte que tout l'ensemble des documents donnés par Denis le Petit dans sa première édition se trouvait généralement reconnu dans l'Église grecque, même ce qui avait été volontairement omis dans la collection officielle de Jean d'Antioche. Du reste, non-seulement le fonds, mais, autant que le permettaient la nouvelle division des conciles en généraux et particuliers et l'intercalation de Carthage, l'ordre même des pièces données dans cette collection officielle étaient fidèlement conservés dans l'abrégé de Siméon Logothète. Sardique s'y trouvait placé entre Néocésarée et Gangres ; les canons de saint Basile terminaient la liste.

2° Une autre collection abrégée, attribuée, faussement peut-être[1], à Aristène et comprenant : les canons des apôtres, Nicée, Ancyre, Néocésarée, Gangres, Antioche, Laodicée, Constantinople, Éphèse, Chalcédoine, *Sardique, Carthage*, le concile *in Trullo* et les soixante et dix canons de saint Basile. Cette collection, nommée ϹΥΝΟΨΙϹ ΚΑΝΟΝΩΝ, intervertit, comme on le voit, l'ordre qu'occupe Sardique dans les types précédents, et elle fait suivre directement Néocésarée de Gangres, comme le codex d'Aétius et l'Adrienne. De plus elle ajoute Carthage, comme Siméon, et même, définitivement, le concile *in Trullo* qui prend sa place naturelle avant saint Basile. Pour tout le reste, elle diffère peu de la collection de Jean d'Antioche, dont elle suit à peu près le classement, sans séparer les conciles universels et locaux. Mais en sort-elle dans l'origine?

Le déplacement de Sardique pourrait faire supposer que notre *Synopsis* provient d'un type différent, qu'on n'a fait que compléter ensuite, à l'imitation de Jean d'Antioche, avec les canons de saint Basile. En effet, dans un manuscrit grec portant le numéro 415 à la Bibliothèque nationale et dont une grande partie manque au commencement, nous trouvons, après cette lacune, les conciles de Chalcédoine, Sardique et Carthage, classés dans le même ordre que celui d'Aristène, bien que ce recueil ne

[1] Telle est du moins l'opinion de Beveridge, qui me semble très-probable.

donne point encore à la suite les canons de saint Basile[1] ni le concile *in Trullo*. Il paraît aussi que la même disposition, du moins autant qu'on en peut juger par tout ce qui précède une lacune finale[2], était celle d'une collection intitulée également ϹΥΝΟΨΙϹ ΚΑΝΟΝΩΝ et attribuée à un Étienne d'Éphèse par le manuscrit de Vienne, dans lequel elle commence page 52.

Ce qui paraît certain, c'est qu'en tout ce qui touche les conciles et leur arrangement, le codex original sur lequel Aristène fit son abrégé devint le modèle de toutes les collections grecques postérieures.

La plus importante de ces collections est certainement celle que recueillit en 883 le patriarche Photius[3].

[1] Les pièces qui suivent ces conciles dans le manuscrit en question sont toutes relatives au concile d'Éphèse : ce sont des lettres de saint Cyrille à Nestorius et à Jean d'Antioche.

[2] On y trouve d'abord les canons apostoliques, puis Nicée, Ancyre, Néocésarée, Gangres, Antioche.

Le savant cardinal Pitra, auquel j'emprunte ces détails (*Juris ecclesiastici monumenta jussu Pii IX Pont. Max. curante Pitra card.* Romæ, 1864-1869, p. XLIX), ne pense pas, comme Lambecius et Fabricius, qu'il faille attribuer cette collection, soit à l'évêque d'Éphèse, Étienne, qui siégea au second concile d'Éphèse tenu par Dioscore en 449 et ensuite au concile de Chalcédoine, dans lequel il fut déposé, soit à un autre évêque d'Éphèse, également nommé Étienne, qui siégea dans le concile *in Trullo*. Notons qu'Étienne ne porte pas le titre d'évêque dans le manuscrit de Vienne.

[3] Photius publia cette collection en même temps qu'un nomocanon devant remplacer celui de Jean d'Antioche. Ce nomocanon est en quatorze titres et, à la différence de l'ancien, il réunit en-

Lui-même a soin de nous apprendre dans sa préface qu'il en avait pris le premier fonds *aux dix conciles précédés des canons des apôtres* (c'est-à-dire au ϹΥΝΤΑΓΜΑ rendu officiel sous Justinien par le patriarche Jean d'Antioche et que citait encore comme tel le pape Nicolas dans la lettre mentionnée plus haut par nous et qu'il adressait à Photius):

«Tous les canons, dit-il, qui en divers temps ont été édités par *les dix conciles saints* tenus pour la confirmation de la doctrine salutaire et le bon enseignement de tous les hommes, j'ai pris soin de les réunir en un seul corps, en les joignant au nom et au titre de chaque synode, ainsi que les canons dits des Apôtres, que j'ai cru devoir comprendre dans le même travail, bien que quelques personnes, pour différentes causes, les aient considérés comme douteux.»

Ces dix conciles de Jean d'Antioche ont seulement été légèrement intervertis dans la collection de Photius qui, en ce qui concerne leur ordre, préféra suivre le classement adopté dans l'édition servant de modèle à l'abrégé d'Aristène. De même que dans celle-ci, Sardique, au lieu d'accompagner Néocésarée, est rejeté après les conciles généraux. C'est donc de ce codex que Photius semble parler

semble, *ex æquo*, dans chaque chapitre, les canons ecclésiastiques et les lois impériales. L'illustre patriarche était donc encore en progrès sur son prédécesseur, et, comme l'a fait bien remarquer le cardinal Pitra, il accentuait le mouvement byzantin tendant à subordonner la religien à la politique, l'Église à la Cour. Le schisme en était une conséquence inévitable.

quand il dit plus loin : « C'est pourquoi ce livre contient tout ce dont il est fait ci-dessus mention dans la préface, *dans le même rang et dans le même ordre* qu'avaient établi, avec une grande habileté, ceux qui ont travaillé avant nous. »

Notons cependant que, comme l'édition abrégée par Aristène n'avait aucun caractère officiel, le patriarche de Constantinople ne crut pas devoir tenir compte, *comme de chose faite*, des additions qui s'y trouvaient déjà.

Ainsi, pour le concile de Carthage, qui était dans l'abrégé de Siméon Logothète et dans celui d'Aristène, mais non pas dans le codex légal de Jean d'Antioche, Photius dit : « De plus, j'ai trouvé que le saint concile tenu à Carthage, en Afrique, du temps des empereurs Honorius et Arcadius, de pieuse mémoire, avait établi beaucoup de choses pouvant être utiles à la vie humaine, bien que parmi ces choses s'en rencontrent quelques-unes qui se rapportent seulement au fonctionnement civil et à l'administration de l'Afrique, et d'autres, soit privées, soit publiques, qui sont contraires à la constitution ecclésiastique en usage dans les autres provinces. Telle est, par exemple, la définition ordonnant aux personnes admises dans le clergé plus haut que l'office de lecteur de s'abstenir des épouses légitimes qui leur ont été unies avant cette ordination. Car chez nous c'est sans aucun précepte, mais de leur libre volonté, que ce genre de personnes embrassent, soit la continence pour mieux s'exercer

à la piété, soit une union immaculée par honneur pour le mariage. Ce synode, je l'ai, dis-je, joint à cet ouvrage. »

Dans cette sorte d'exposé des motifs sur une adjonction qui, à tout autre point de vue que celui de la promulgation patriarcale, n'aurait pu être considérée comme nouvelle, Photius insiste particulièrement sur l'expression de ses réserves, on pourrait presque dire de ses objections, de ses scrupules, de ses répugnances. Il semblerait que sa détermination aurait pu être bien différente, s'il n'avait pas cru devoir sanctionner des faits accomplis. Il n'aimait pas à voir ainsi exposer les règles antiques, toujours fidèlement observées dans les églises d'Occident, de chasteté sacerdotale et de discipline morale pour les divers membres du clergé. Mais comment repousser le concile de Carthage, qui non-seulement était maintenant entre les mains de tous, mais dont l'autorité avait été déjà invoquée par un concile de Constantinople regardé comme universel dans l'église grecque, et d'autant plus cher à Photius que les papes le rejetaient : le concile *in Trullo?* Photius dut donc se résigner à recevoir Carthage, comme Jean d'Antioche à recevoir Sardique. Ni l'un ni l'autre n'aurait cru pouvoir lutter contre la faveur singulière qui avait fait accueillir en détail les éléments de la première édition de Denis le Petit, et, craignant que cette faveur ne finît par s'étendre jusqu'au second volume, celui des Décrétales, l'un et l'autre songèrent à trouver quelque chose qui pût

sembler l'équivalent des lettres et rescrits des papes. Jean d'Antioche avait, dans ce but, introduit d'abord les canons de saint Basile. Photius crut devoir fortifier encore cette seconde partie par de nombreux extraits de Pères de l'Église et de prélats appartenant tous à l'empire d'Orient et aux Grecs, au moins par la langue qu'ils avaient parlée et la situation de leurs siéges.

Après le passage sur Carthage, Photius continue en ces termes dans sa préface : « Nous avons jugé bon aussi d'indiquer dans ce travail les solutions données en particulier par plusieurs saints Pères dans leurs lettres, alors qu'on les interrogeait, et qui d'une certaine manière peuvent prendre la forme de canons. Car, nous ne l'ignorons pas, ces grands hommes, Basile et Grégoire, étaient de ce sentiment qu'il faut considérer comme des canons ecclésiastiques ceux que, non pas un homme isolément, mais plusieurs Pères, d'accord sur une même opinion, ont décrétés après un examen attentif. D'ailleurs, nous paraît-il, les expositions de ces docteurs ou bien ont été faites sur des points déjà agités dans les conciles, et alors, comme cela est aisé à croire, elles sont fort utiles pour la compréhension des choses qui ont paru à quelques-uns difficiles à entendre, ou bien elles traitent de questions nouvelles dont les expressions ou le sens même ne se retrouvent point dans les décisions synodiques mises par écrit, et par conséquent elles peuvent, vu la dignité des personnes et la lumière spirituelle brillant

par la divine vertu, dans leurs réponses, elles peuvent, disons-nous, beaucoup aider ceux qui sont préposés à connaître de ces sortes d'affaires et leur faire prononcer des jugements non-seulement irrépréhensibles, mais encore très-louables. »

Les décisions des pontifes grecs étant ainsi opposées à celles des pontifes romains, Photius ne jugea pas avoir achevé son œuvre. Il lui restait encore, pensait-il, à compléter la liste des conciles qu'avait enregistrés le patriarche Jean par de plus modernes, dont un, le concile *in Trullo*, avait été déjà ajouté, mais sans une autorité ecclésiastique suffisante, dans la collection qu'abrégea Alexis Aristène.

Voici comment le prélat de Constantinople annonce ces nouvelles additions :

« Il semblerait que je dusse finir cette préface, puisque je m'étais surtout proposé de réunir en un seul corps les canons édités depuis le temps où la foi chrétienne a été répandue et expliquée dans le monde entier jusqu'au cinquième concile général. J'ai tenu cette promesse et réuni tous les synodes précédant ce cinquième concile; et si cet intervalle de temps a élevé quelques saints hommes à une telle sublimité de vertu, à une telle autorité de doctrine que leurs décisions en soient parvenues au rang et à la dignité de canons, je n'ai pas rejeté comme étrangers leurs travaux, qui ne peuvent ternir en rien la native pureté de cette collection. Mais comme le temps qui a suivi le cinquième concile a apporté bien des choses utiles à la vie humaine

et mis à la lumière de saints conciles réunis pour divers motifs, sans vouloir nuire en rien aux travaux des anciens ni leur rien enlever, mais conservant à leur œuvre un honneur intact et même l'augmentant, nous avons joint ce qui a été fait ensuite à ce qui avait précédé. . . . .
C'est pourquoi ce livre contient tout ce dont il est fait mention ci-dessus dans la préface, dans le même rang et dans le même ordre qu'avaient établi avec une grande habileté ceux qui ont travaillé avant nous, et de plus il renferme les canons définis par le sixième concile, et même ceux qu'a édités le septième concile pour la seconde fois assemblé à Nicée, lequel, après avoir renversé l'aveugle rage des Iconoclastes, a fixé plusieurs sanctions concernant la réforme de la vie pieuse. Enfin, outre ceux-là, notre codex possède aussi les canons que le premier et le deuxième concile assemblés à Constantinople, dans le vénérable temple des Apôtres, ont décidés sur une controverse qui s'était élevée, et ceux que le concile réuni ensuite pour la concorde commune a établis, après avoir confirmé le concile de Nicée et enlevé toute erreur hérétique et schismatique. »

Suit la table des documents contenus dans la collection. Elle comprend les canons des Apôtres, Nicée, Ancyre, Néocésarée, Gangres, Antioche, Laodicée, Constantinople, Éphèse, Chalcédoine, *Sardique*, *Carthage*, Constantinople (cinquième concile), le sixième concile (*in Trullo*), le deuxième de

Nicée (septième universel), les premier et deuxième synodes particuliers de Constantinople, un grand nombre de lettres de saint Denis et saint Pierre d'Alexandrie, saint Pierre de Néocésarée, saint Basile, saint Grégoire de Nysse, Timothée, Théophile et saint Cyrille d'Alexandrie, et enfin Gennade de Constantinople.

Au sujet des conciles, Photius, en terminant, fait les remarques suivantes :

« Il faut savoir que cette édition des conciles susmentionnés n'a pas été faite selon l'ordre des temps. Par exemple, d'une part, bien que le concile de Nicée soit postérieur en date à ceux d'Ancyre et de Néocésarée, cependant, par honneur, il a été placé avant eux. D'une autre part, quoique les conciles de Sardique et de Carthage soient antérieurs à plusieurs autres, ils ont été donnés après, parce que beaucoup de leurs définitions se rapportent surtout aux lieux où ils ont été tenus, ou généralement aux pays occidentaux. Enfin, pareillement, le concile assemblé à Constantinople sous les empereurs Arcadius et Honorius a été placé le dernier de tous, par la raison qu'il n'a pas été convoqué pour une question ecclésiastique : les saints Pères s'étaient réunis pour la dédicace de la maison de prières des saints Apôtres, *in Ruphinianis*, et ils ont ainsi décidé diverses questions qui s'étaient présentées. »

Quant aux lettres disciplinaires des Pères recueillies par Photius, il en est beaucoup qui proviennent du patriarcat d'Alexandrie. Du moment où l'ar-

chevêque de Constantinople écartait avec soin tout ce qui provenait des papes, où aurait-il pu trouver ailleurs que dans l'ancienne Égypte des autorités comparables, exposant également, d'une façon nette et claire, la théologie la plus savante, la plus profonde et la plus orthodoxe? Dans l'Orient proprement dit, les questions de milieu avaient souvent trop influé sur les écrits des Pères qui avaient la même pensée dans leur for intérieur. A Césarée en Cappadoce, saint Basile, qui croyait, aussi bien qu'Athanase, à la divinité du Saint-Esprit, n'osa jamais exposer cette foi publiquement, par crainte du scandale, laissant à son ami Grégoire, dont le rang était alors moins élevé que le sien, le soin d'insinuer peu à peu cette vérité à sa place. Et saint Athanase le défendit de tout blâme, par la raison qu'il avait affaire à des Orientaux, hostiles aux dogmes catholiques. Le passé de Constantinople, celui d'Antioche et de tout l'Orient en général, appartenait surtout aux hérétiques plus ou moins déguisés. Le naturalisme tout humain des semi-Ariens et des semi-Nestoriens, parfois escorté d'une sorte de mysticisme et de piété vague, voilà ce qui avait dominé le plus longtemps dans cette partie du monde chrétien. Pour les rapprocher peu à peu de l'orthodoxie, il avait fallu de longues luttes, au milieu desquelles les Égyptiens avaient déployé une énergie parfois sauvage et, avant Dioscore, une science admirable au service d'une foi robuste et immaculée.

Il ne faut donc pas s'étonner si, en dehors de saint

Basile, des deux Grégoire et de Gennade, patriarche récent de Constantinople, Photius n'a rien vu qui pût égaler les patriarches alexandrins, et s'il a choisi surtout pour en extraire des canons les écrits de Denis, Pierre, Timothée, Théophile et saint Cyrille. Il est difficile de savoir pourquoi il a fait abstraction de l'immense saint Athanase; mais on voit que cette lacune fut bientôt comblée par ceux qui donnèrent des éditions postérieures et grossies de sa collection.

La plus pure de ces éditions retouchées est celle qui est contenue dans les manuscrits 1320 et 1324 de la Bibliothèque nationale[1]. Elle conserve très-exactement l'ordre adopté par Photius; mais elle intercale[2] plusieurs lettres de saint Athanase entre celle de saint Pierre de Néocésarée et celles de saint Basile, la lettre à Ruffinien après Gennade, et après saint Grégoire de Nysse un écrit de saint Grégoire de Nazianze.

Le codex dont Tilius[3] a publié en 1540 la pre-

[1] Elle contient d'abord les canons des Apôtres, puis Nicée, Ancyre, Néocésarée, Gangres, Antioche, Laodicée, Constantinople, Éphèse, Chalcédoine, Sardique, Carthage, le concile *in Trullo*, le deuxième concile de Nicée, les deux conciles de Constantinople, saint Denis, saint Pierre, saint Grégoire de Néocésarée, *saint Athanase*, saint Basile, saint Grégoire de Nysse, *saint Grégoire de Nazianze*, Timothée, Théophile, saint Cyrille, Gennade, saint Athanase et Ruffinien et les constitutions de l'empereur Justinien.

[2] Notons aussi qu'elle supprime le concile de Constantinople précédant le concile *in Trullo*.

[3] Cette collection contient les canons des Apôtres, Nicée, Ancyre, Néocésarée, Gangres, Antioche, Laodicée, Constantinople, Éphèse,

mière partie et le manuscrit[1] 1326 de la Bibliothèque nationale suivaient également ce plan ; mais le dernier ajoute encore Amphiloque à Grégoire, ainsi que le numéro VIII de la Bibliothèque Laurentienne[2] décrit par Bandini, page 395 de son catalogue.

Chalcédoine, Sardique, Carthage, *le concile de Constantinople dans la cause d'Agapius et de Bagadius,* le concile *in Trullo* et le second concile de Nicée. Le deuxième volume, annoncé par Tilius et qui devait renfermer le reste du manuscrit, n'a jamais paru.

[1] Ce manuscrit ne contient plus que le concile de Carthage, *celui de Constantinople dans la cause d'Agapius et de Bagadius,* le concile *in Trullo,* le second concile de Nicée, les deux conciles de Constantinople, saint Denis, saint Pierre, saint Grégoire de Néocésarée, saint Athanase, saint Basile, saint Grégoire de Nysse, *saint Amphiloque,* Timothée, Theophile, saint Cyrille, Gennade, saint Athanase à Ruffinien.

[2] Ce manuscrit contient, après le *Nomocanon* de Photius, les *didascalia,* les constitutions de saint Pierre et saint Paul, les canons des Apôtres, Nicée, Ancyre, Néocésarée, Gangres, Antioche, Laodicée, Constantinople, Éphèse, Chalcédoine, Sardique, Carthage, le concile *in Trullo,* le deuxième concile de Nicée, saint Denis, saint Pierre, saint Grégoire de Néocésarée, saint Athanase, *saint Grégoire de Nazianze, Amphiloque,* saint Basile, saint Grégoire de Nysse, Timothée, Théophile, saint Cyrille, Gennade, saint Athanase à Ruffinien. On voit que, peut-être par une interversion de folios, qui ne paraît pas unique, Grégoire de Nazianze et Amphiloque, au lieu de suivre saint Grégoire de Nysse, précèdent saint Basile. Il existe également une autre transposition de ces deux Pères surajoutés au fonds primitif dans le codex XLIV de Vienne décrit par Lambecius (2e édition, livre VIII, p. 846). On y rencontre d'abord les canons des Apôtres, puis Nicée, Ancyre, Néocésarée, Gangres, Antioche, Laodicée, Constantinople, Éphèse, Chalcédoine, Sardique, Carthage, *le concile de Constantinople dans la cause d'Agapius et de Bagadius,* le concile *in Trullo,* le second concile de Nicée, les deux conciles de Constantinople, saint Denis, saint Pierre, saint Grégoire de Néocésarée, saint Athanase, saint Basile, Théophile et Timothée,

C'est certainement d'après ce dernier modèle que fut plus tard composée la collection en conciles généraux et spéciaux commentée par Balsamon et qu'on trouve dans les manuscrits 1319, 1321, 1322, 1328, 1369 de la Bibliothèque nationale, dans le codex XL de Vienne, dans le codex décrit par Bandini, tome Ier, page 2 de son catalogue, comme dans le ΣΥΝΟΔΙΚΟΝ de Beveridge, le ΣΥΝΤΑΓΜΑ publié à Paris en 1620 d'après un manuscrit de Tilius, l'édition de M. Rhalli, etc.[1] Nous y retrouvons identiquement les mêmes éléments, grossis seulement du concile de Carthage tenu sous saint Cyprien et de la lettre que Tarasius envoya au pape Adrien vers le temps de Charlemagne. L'au-

saint Cyrille d'Alexandrie, Gennade de Constantinople, et seulement après celui-ci saint Grégoire de Nysse, saint Grégoire de Nazianze, saint Amphiloque d'Icone et un nouvel écrit de saint Cyrille d'Alexandrie. Le manuscrit 1325 de la Bibliothèque nationale et les codex de la Bibliothèque Laurentienne décrite par Bandini, tome Ier, pages 467 et 477, suivent également le même type; mais, dans le manuscrit de la Bibliothèque nationale, on remarque plusieurs interversions. Quant au manuscrit décrit par Bandini à la page 467, il est presque méconnaissable par suite de transpositions sans nombre.

[1] Elle contient les canons des Apôtres, Nicée, Constantinople, Éphèse, Chalcédoine, Constantinople (cinquième concile), le concile *in Trullo* (sixième concile), le second concile de Nicée (septième concile), les deux conciles de Constantinople, *le concile de Carthage sous saint Cyprien*, les conciles d'Ancyre, Néocésarée, Gangres, Antioche, Laodicée, Sardique, Carthage, les lettres de saint Denis, saint Pierre d'Alexandrie, saint Grégoire de Néocésarée, saint Athanase, saint Basile, saint Grégoire de Nysse, Timothée, Théophile, saint Cyrille d'Alexandrie, saint Grégoire de Nazianze, saint Amphiloque d'Icone, Gennade de Constantinople, saint Basile encore et Tarasius de Constantinople.

teur a seulement modifié un peu l'ordre primitif, en réunissant ensemble, immédiatement après Nicée, les conciles œcuméniques, qui se trouvaient séparés en trois groupes et répandus au milieu des conciles particuliers dans l'édition de Photius. Le même travail avait été fait antérieurement pour la collection de Jean d'Antioche, qui fut divisée en conciles généraux et spéciaux dans l'*épitome* portant le nom de Siméon Logothète et dont nous avons parlé précédemment.

D'une autre part, parmi les versions orientales, nous n'avons jusqu'ici rencontré qu'un seul manuscrit[1] qui paraisse certainement provenir de la collection de Photius; c'est le numéro 62 du fonds syriaque de la Bibliothèque nationale. L'ordre des conciles est tout à fait analogue au type grec. On y trouve d'abord les canons apostoliques grossis seulement de

[1] Le manuscrit 223 du fonds syriaque de la Bibliothèque nationale contient cependant, après le *Nomocanon*, par ordre de matières, du métropolitain maronite David, les deux conciles tenus par Photius à Constantinople en 861 et 879; mais ils sont donnés isolément et ensuite on trouve un ϹΥΝΤΑΓΜΑ d'origine toute différente et qui comprend seulement les canons des Apôtres grossis de quelques apocryphes clémentins et accompagnés des conciles de Nicée, Ancyre, Néocésarée, Gangres, Antioche, Laodicée, Constantinople, Chalcédoine et Éphèse.

Notons que, dans le manuscrit 131 de la Vaticane, qui renferme un exemplaire plus correct du même ouvrage, on trouve semblablement, après le *Nomocanon* en trois parties et cinquante-quatre chapitres du métropolitain David, les canons des apotres Pierre, Paul, Mathieu, etc., suivis des conciles de Nicée, Ancyre, Néocésarée, Gangres, Laodicée, Constantinople, Chalcédoine et Éphèse, et des canons des empereurs. Mais les synodes réunis en faveur de Photius n'apparaissent nulle part.

quelques apocryphes clémentins, les canons de Nicée[1], ceux d'Ancyre, Néocésarée, Gangres, Antioche, Laodicée, Constantinople, Éphèse. Le traducteur, en tant que jacobite, supprime Chalcédoine; mais il reproduit Sardique et Carthage, en en intervertissant l'ordre. Là s'arrêtent pour lui les conciles orthodoxes, et il passe immédiatement aux Pères, parmi lesquels on remarque saint Pierre d'Alexandrie, Timothée, saint Athanase, saint Basile, saint Damase[2], saint Grégoire de Nysse et Raboula d'Édesse.

D'ordinaire les collections orientales remontent à des sources grecques beaucoup plus anciennes. Cela se comprend facilement puisque alors la conquête musulmane était venue établir une barrière presque infranchissable entre l'empire byzantin et la plupart de ses anciennes provinces. Aussi, jusqu'à présent, n'a-t-on jamais trouvé en arabe, à ma connaissance, la longue série de Pères mentionnés

[1] Nicée a été emprunté à plusieurs sources diverses dans ce manuscrit. On y trouve, par exemple, d'une part, la lettre de Constantin et diverses pièces qui semblent extraites de la collection grecque traduite en latin par Adrien et en syriaque dans le manuscrit décrit par M. Cowper, et d'une autre part, le symbole, la glose d'Alexandrie et les canons certainement tirés de la version jacobite égyptienne. Nous reviendrons plus loin en détail sur ce sujet intéressant.

[2] Remarquons que, dans le manuscrit n° XLV de Vienne décrit par Lambecius (*Catalogue*, vol. VIII), après un ϹΥΝΤΑΓΜΑ certainement tiré de celui dont s'est servi Jean d'Antioche, on rencontre plusieurs lettres de Pères ajoutées après coup et parmi lesquelles figure aussi la lettre du pape saint Damase à saint Paulin d'Antioche.

par Photius, tandis qu'on a, dans plusieurs collections de cette langue, les canons de saint Basile, empruntés au codex dont s'est servi Jean d'Antioche. Les Melkites eux-mêmes se bornèrent à grossir[1] les vieux types en y joignant les actes des nouveaux conciles universels et en adoptant pour les conciles orientaux d'Ancyre, Néocésarée, Gangres, Antioche et Laodicée une version développée ou plutôt une sorte de glose perpétuelle, dont l'original était certainement grec[2].

[1] Les Melkites joignent ordinairement à leur codex les divers conciles généraux, et, ainsi que la plupart des collections grecques à partir de Jean d'Antioche, ils intercalent Éphèse avant Chalcédoine. On peut voir en particulier cette disposition dans la collection de Joseph (Bodléienne, LX) et dans celle des Melkites de Syrie (Bibliothèque nationale, ancien fonds, n[os] 118, 127 et 128).

Quant aux Jacobites, ils s'arrêtent à Éphèse, qui, dans leurs diverses collections, suit aussi directement Constantinople. Ceci est d'autant plus curieux que nous savons par plusieurs documents antiques, par exemple par la lettre officielle du clergé d'Égypte à l'empereur Léon (*Conciles de l'édition de Labbe,* t. IV, p. 901), que primitivement le concile de Constantinople n'était pas reçu dans le patriarcat d'Alexandrie (voir Bibliothèque nationale, ancien fonds, n[o] 125; supplément arabe, n[os] 78, 80, 83; British Museum, XIX, etc.). Notons aussi qu'on retrouve dans plusieurs manuscrits, et spécialement dans le n[o] 119 de l'ancien fonds, une collection en conciles généraux et particuliers. Seulement, bien entendu, les Jacobites arrêtent les premiers à Éphèse. Ainsi, dans le n[o] 119, on rencontre d'abord Nicée, selon la version égyptienne et selon la version syrienne, et suivi de Constantinople et d'Éphèse; puis, en second lieu, Ancyre, Néocésarée, Gangres, Sardique, Antioche et Laodicée séparés, selon la version syrienne; Antioche et Laodicée réunis « d'après le texte copte, » et, sans doute d'après le même texte, Carthage.

[2] Nous avons la preuve de cette provenance dans les nombreux mots grecs introduits dans le texte arabe. Le manuscrit n[o] 119, qui est un des plus anciens que nous possédions, nous fournit, par exemple,

Quant aux Égyptiens, ils procédèrent d'une façon toute différente. Ils écartèrent complétement, comme les anciens Romains, les synodes bien douteux de Syrie, et, comme eux encore, ils s'attachèrent à faire du symbole de Nicée, omis par les Orientaux, la base essentielle de tout leur édifice religieux et canonique. Les actes du concile promulgateur d'Alexandrie vinrent naturellement après ce symbole compléter et commenter l'œuvre de Nicée. Mais, à la différence de l'Église occidentale, celle d'Alexandrie, au lieu d'enregistrer uniquement la première session, conserva pieusement tout l'ensemble du Synodique de saint Athanase. On trouve encore dans les collections arabes, et particulièrement dans le n° 119 de l'ancien fonds [1], les trois parties fonda-

pour la version syrienne de Laodicée un grand nombre de ces mots inconnus au texte primitif de Laodicée, et que le scribe a eu le soin de noter en marge en caractères grecs. Nous citerons seulement : ذميغوريا = ΔΙΜΙΓΟΡΙΑ (canon 19), الواريّه = ὈΡΑΡΙΟΝ, الثاوريّا = ΘΕΩΡΙᾺ, ارابوجيتيس = ἈΡΕΟΠΑΓΗΤΗϹ (canon 22), الشرطونيه = ΧΕΙΡΟΤΟΝΕΙΑ (canon 23), القيبلات = ΚΑΠΗΛΙΑ (canon 24), الافروذيطين = ΑΦΡΟΔΙΤΗϹ (canon 30), سسطاطيقون = ϹΥϹΤΑΤΙΚΟΝ (canon 41), et enfin أنوكسين طو يورظانو, qui, en marge, est transcrit ΑΝΟΙΞΙΝ ΤΟΥ ΙΟΡΔΑΝΟΥ, et traduit فتح الاردن.

De même, pour la version syrienne de Néocésarée, on trouve الدسقس = ΔΙϹΚΟϹ (canon 13), etc.

[1] La transcription des documents contenus dans le Synodique commence dans ce manuscrit au fol. 12 verso et se continue jusqu'au fol. 27. En marge du fol. 13, au commencement de la 1re session, on trouve à l'encre rouge l'annotation suivante, qui a passé dans le titre même de la partie nicéenne du manuscrit 83 du supplément

mentales de cette œuvre, qui, d'après le titre lui-même, est tirée du « texte copte. » On a toutefois supprimé comme étrangères aux actes les lettres d'adhésion envoyées à Alexandrie par saint Paulin, saint Épiphane et l'archevêque Ruffin. Quant à la liste des évêques qui ont siégé au premier concile œcuménique, si elle fait aussi défaut dans le manuscrit jacobite, c'est sans doute à cause des difficultés de copie qui résultent pour les noms romains ou grecs de la nature propre de l'alphabet arabe[1]. De plus les copistes de cet exemplaire, pénétrés de l'idée qu'exprimait déjà Gélase de Cyzique au sujet de la provenance nicéenne du volume entier, ont fait subir

arabe, fol. 148 : هذا فصول مما نقل من النسخ القبطى خاصة ولم يوجد فيها مخالفة لما هو نقل الرومى. « Ces chapitres proviennent du texte copte, et il n'y a eu aucune opposition avec ce que nous lisons dans le grec. »

Au commencement de la seconde session (fol. 18 du n° 118), il y a encore cette annotation à l'encre rouge, qui constate la même provenance : هذا جميعه ورد فى كتاب اعتراف الابا. La troisième session suit sans interruption la seconde (fol. 20 verso). Elle commence par les mots : وهكذا حياه هى الكنيسه الجامعه الرسوليه لا سيما الساكنين فيها النساك والرهبان correspondants aux mots : ⲈⲦⲂⲈ ⲠⲂⲒⲞⲤ ⲚⲚϢⲎⲢⲈ ⲚⲦⲔⲀⲐⲞⲖⲒⲔⲎ ⲈⲔⲔⲖⲎⲤⲒⲀ Ⲛ̄ϨⲞⲨⲞ ⲆⲈ ⲚⲚⲀⲚⲀⲬⲰⲢⲒⲦⲎⲤ ⲈⲦⲚ̄ϨⲎⲦⲤ.

La suite forme une espèce de préface jusqu'aux mots : ⲈⲦⲈⲦⲚⲈⲒⲢⲈ ϬⲈ ⲘⲘⲰⲦⲚ ⲚⲘⲠϢⲀ ⲚⲦⲠⲒⲤⲦⲒⲤ, etc., qui sont considérés comme formant un premier canon. La division en canons se continue ensuite jusqu'à la fin. Il y en a trente.

[1] Au bout de quelques transcriptions successives, les noms occidentaux deviennent en arabe complétement méconnaissables, par suite des erreurs commises en plaçant les voyelles et les points diacritiques.

dans ce sens à l'original quelques intercalations ou interversions, assez déplacées, mais peu importantes.

En dépit de ces petites altérations, le tome égyptien n'en a pas moins conservé sa physionomie tout à fait à part. Il n'a presque aucune analogie avec le contenu du tome des Melkites de Syrie qui se contente de développer les canons de Nicée[1] comme ceux d'Ancyre, Néocésarée, etc., et les confond, en quelque sorte, avec un amalgame informe de décisions apocryphes attribuées par eux à Nicée et maintenant appelées *canons arabiques*[2]. Ainsi, plus on examine les codex des deux nations, plus on reconnaît que, sur tous les points, les Égyptiens étaient généralement aussi amis de l'exactitude, du respect des textes, que les Syriens l'étaient peu.

Dans l'ancienne collection égyptienne, ou, ce qui revient au même, dans le droit canonique de cette contrée[3], après Nicée venaient certainement

[1] Ce développement des canons de Nicée a été traduit de l'arabe dans le XVIIe siècle et se trouve dans l'édition des conciles du P. Hardouin. On le rencontre dans toutes les collections arabes de la Bibliothèque ainsi que le développement d'Ancyre, Néocésarée, etc., rédigé d'après le même plan et d'origine également syrienne.

[2] Ces canons ont été également publiés en latin dans l'édition des conciles d'Hardouin. Le premier livre en est intitulé : وهذه ايضا قوانينهم الموضوعه فى الجمع الكبير وعدتها اربعه وثمانون قانونا. Le second livre est intitulé : وهذا ايضا مما رسمته هولا الابا الاطهار القديسين الثلثمايه وثمانيه عشر من الحكم على اصحاب الديارات والرهبان وعدتها ثلثه وثلثين قانونا.

[3] Il n'est pas absolument certain que les Égyptiens aient réuni dans un seul codex tous les éléments canoniques reçus par eux. Ils

Éphèse[1], et très-probablement le concile de Carthage, qui fut sans doute envoyé à l'Église d'Égypte par celle d'Afrique quand cette dernière demanda au patriarche saint Cyrille ce qu'il possédait du premier concile œcuménique. Nous voyons par les actes d'Éphèse que les relations des Africains et des Égyptiens devinrent depuis lors plus intimes. Ce qu'il y a de certain, c'est que Carthage[2], inconnu aux col-

auraient pu avoir à l'état séparé : le tome de Nicée, le tome d'Éphèse, le tome de Carthage, etc.

[1] Nous possédons encore, dans un manuscrit du musée Borgia, les actes malheureusement fragmentés du concile d'Éphèse, d'après une recension sensiblement différente de celle que nous avons en grec et certainement plus complète. On sait que déjà le texte latin a de nombreuses pièces qu'a perdues le grec. Le copte nous serait donc d'un grand secours. Ajoutons que, parmi les documents contenus dans les papyrus de Turin, j'en ai rencontré quelques-uns encore inédits et se rapportant à ce concile.

[2] Ce concile de Carthage est celui de l'année 419. Il se trouve également en grec sous le titre de *Codex de l'église d'Afrique.* On y lut les canons des conciles africains précédents, tenus du temps de l'archevêque Aurelius de Carthage. Le manuscrit 119 de l'ancien fonds arabe le donne au fol. 176 avec cet en-tête : قوانين المجمع السابع من المجامع الصغار وهو الذى اجتمع بمدينة قرطاجنّه على عهد الملك انوريوس بروميه وكان الملك يوميذ بالقسطنطينيه ثاوضوسيوس الصغير بن ارقاذيوس اخو انوريوس الملك بروميه اولاد ثاوضوسيوس الكبير وصار هذا المجمع فى السنة الثالثه من ملك ثاوذوسيوس الصغير وكان عدّة الاباء مايتى وسبعة عشر وكان اجتماعهم بمدينه قرطاجنه التى من اعمال افريقيه وكان الرئيس فى هذا المجمع ععسس اسقف نيقانو وسعطس صاحب كنيسه الطالون وفيلبس واصالوس النواب

lections arabes des Melkites de Syrie, se retrouve uniquement dans les manuscrits égyptiens de provenance jacobite.

Là ne devait pas s'arrêter sans doute le fonds juridique des successeurs de saint Athanase, car nous rencontrons en copte des fragments, malheureusement trop courts, d'autres décisions synodales[1] et

عن كنيسة روميه ونواب اخر عن كنيسة افريقيه لانهم كانوا فى
مواضع شاقه ولم يقدروا على الحضور فى هذا المجمع فارسلوا
نوابهم ليقيموا بمواضعهم ولاجل ان كنيسه روميه كرسى بطرس
الرسول والنايب عنه هو مقامه (sic) يقوم مقامه وكان ذلك
فى بطريركية الاب كيرلص على الاسكندريه ونسطور على
القسطنطينيه وذلك فى سنه خمسة الف وتسع مايه خمسه
وعشرين للعالم وهى سنة مايه وخمسين للشهدا الابرار وكان
المبتدى بهذا المجمع والمقدم فيه ابرلليوس اسقف كنيسه
كرسدولى الذى يسمى بابا بالاسم فقط..... Le manuscrit jacobite 83 du supplément arabe reproduit aussi ce texte, fol, 236. On y lit en marge : هذا المجمع لم يذكره الشيخ الصفى فى مجموعه.

[1] Les papyrus de Turin, qui, comme nous l'avons dit ailleurs, constituaient toute une bibliothèque réunie semble-t-il vers la fin du pontificat de saint Cyrille et donnée à cette époque au martyrium de saint Jean-Baptiste, renfermaient quelques documents de ce genre, malheureusement fort maltraités par le temps. On y distingue surtout plusieurs pièces se rapportant au concile d'Éphèse; l'une d'elles renfermait un discours prononcé dans ce synode le lendemain de Noël. Nous avions déjà dans les actes d'autres discours de ce genre, prononcés soit à Noël, soit dans les jours suivants (voir édition du P. Hardouin, p. 1639 et suiv.). Celui-ci contenait plusieurs choses intéressantes, tant sur Nestorius que sur

un grand nombre de décrétales provenant des pa-

les témoignages apportés contre lui par Philippe, prêtre de la ville sainte de Bethléem. En voici les fragments déchiffrables :

ⲕⲁⲓ ⲅⲁⲣ ⲡⲙⲉϩⲥⲛⲁⲩ ⲛ̄ϩⲟⲟⲩ ⲡⲉⲡⲟⲟⲩ ⲛ̄ⲣϣⲁ ⲙ̄-ⲡⲉⲛⲥⲱⲧⲏⲣ ϩⲙ̄ ⲡⲣⲁϣⲉ ⲛ̄ⲧⲉⲛⲯⲩⲭⲏ ⲉⲣⲉ ⲧⲉⲓⲛⲟϭ ⲛ̄-ⲥⲩⲛϩⲟⲇⲟⲥ ⲥⲟⲟⲩϩ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲉⲁⲅⲱⲛⲓⲍⲉ ⲟⲛ......... ⲧⲟⲩ.....(ϣⲁϥ)ⲧⲉ ⲛ̄ⲛⲉⲥⲧⲟⲣⲓⲟⲥ ϫⲉ.....ⲡⲁï..... ϣⲁⲣⲟⲛ.....ⲟⲟⲩ ϩⲛ̄.....ϩⲁⲅⲓⲁ(ⲙ̄ⲡⲁⲣ)ⲑⲉⲛⲟⲥ..... ⲧⲉ ⲉⲧ.....ⲕⲟⲩï ⲛ̄.....ⲙⲉ ⲛⲓⲙ.....ⲅⲁⲣ ⲧⲉ(ⲓ) ⲥⲟⲟⲩϩ̄ⲥ̄.....ⲟ̂ ⲙ̄ⲙⲛ̄ⲧⲣⲉ.....ⲙⲁ ⲛ̄ⲙ̄ⲡⲟⲗⲓⲥ....... ⲉⲧⲃⲉ ⲧⲡⲓⲥⲧⲓⲥ.......ⲁⲩⲱ ⲧⲉⲡⲓⲥⲧⲓⲥ ⲛ̄ⲧⲁⲩϫⲟⲟⲥ ⲛ̄ⲧⲉⲓⲛⲟϭ ⲛ̄ⲥⲩⲛϩⲟⲇⲟⲥ ⲛ̄ⲟⲣⲑⲟⲇⲟⲝⲟⲥ.....ⲧⲙ̄ ⲫⲓ-ⲗⲓ(ⲡⲡⲟⲥ) ⲡⲉⲡⲣⲉⲥⲃⲩⲧⲉⲣⲟⲥ ⲛ̄ⲃⲏⲑⲗⲉⲉⲙ ⲧⲡⲟⲗⲓⲥ ⲉ-ⲧⲟⲩⲁⲁⲃ ⲉϥⲣ̄ⲙⲛ̄ⲧⲣⲉ ⲉϩⲣⲁï ⲉϫⲱ.....ⲙ̄ⲡⲕⲉⲥⲉⲉⲡⲉ ⲛ̄ⲛ̄ⲕⲗⲏⲣⲓⲕⲟⲥ ϫⲉ...ⲉϥ...ⲡⲉⲧⲡⲉ.....ⲑⲩⲥⲓⲁⲥ... ⲛ̄ⲑⲉ ⲙ̄...ⲟⲉⲓϣ ⲛ.....ⲙⲙⲁϥ ⲉ.....ⲣ̄ⲡⲙⲉⲉⲩⲉ..... ϣⲁ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ. ⲙⲁⲣⲉϥϫⲓϣⲓⲡⲉ ⲧⲉⲛⲟⲩ ⲛ̄ϭⲓ ⲛⲉⲥⲧⲟ-ⲣⲓⲟⲥ ⲡⲁⲡⲓⲥⲧⲟⲥ.....ⲛⲟⲇ.....ⲧⲁⲡⲣⲟ ⲉⲧⲙⲉϩ ⲛ̄-ϫⲓⲟⲩⲁ..............................ⲛⲟⲩⲧⲉ ⲛ̄ ϩⲟⲙⲟⲟⲩⲥⲓⲟⲥ ⲙ̄ⲡⲉⲛⲥⲱⲧⲏⲣ ⲉⲃⲟⲗϫⲉ ⲉⲣⲉ ⲧⲉⲓⲛⲟϭ ⲛ̄ ⲥⲩⲛϩⲟⲇⲟⲥ ⲥⲟⲟⲩϩ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲉⲡⲉⲓⲥⲩⲛϩⲉⲇⲣⲓⲟⲛ ⲉ-ⲧⲟⲩⲁⲁⲃ ⲙ̄ⲡⲟⲟⲩ ϯⲛⲁⲕⲧⲟ ⲟⲛ ⲉϫⲙ̄ ⲡⲉⲡⲣⲟⲕⲉⲓⲙⲉⲛⲟⲛ ⲉⲧⲕⲏ ⲛⲁï ⲉ(ϩⲣⲁï) ⲛ̄ⲧⲁ.....ⲧⲙⲏⲧⲉ ⲛ̄ⲧⲉⲓⲛⲟϭ ⲛ̄-ⲥⲟⲟⲩϩ̄ⲥ̄ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ ⲛ̄ⲛⲉⲃⲣⲁ..... ⲉⲧⲕⲏ ⲛⲁï ⲉϩⲣⲁⲓ ⲉⲧⲃⲉ.......................................

D'autres fragments, de provenance incertaine, sont relatifs à la discipline et également inédits jusqu'à présent. Plusieurs concernent l'union conjugale. Ainsi les seconds mariages sont blâmés et les troisièmes complétement interdits (ⲉⲧⲃⲉ ⲡⲙⲉϩϣⲟⲙⲛ̄ⲧ ⲛ̄ⲅⲁⲙⲟⲥ ⲁⲧⲥⲩⲛϩⲟⲇⲟⲥ ⲕⲁⲁⲩ ϩⲓⲃⲟⲗ). Les époux ne peuvent user du mariage pendant le carême ou le jour de Pâques ; car, pendant le carême, on doit jeûner en tout, et le saint jour de Pâques doit être pleinement sanctifié, puisque c'est le jour où le salut des hommes a été opéré. Il est même formellement dit à tous que c'est une chose *étrangère au mariage* que d'avoir alors aucun rapport sexuel en dépit des préceptes de l'Église (ⲟⲩϩⲱⲃ ⲇⲉ ⲉϥ ⲃⲟⲗ ⲙ̄ⲡⲅⲁⲙⲟⲥ

triarches d'Alexandrie. Ce sont ces décrétales égyptiennes qu'emprunta plus tard en partie Photius.

ⲡⲉ ⲉϥϣⲁⲛ ⲟⲩⲁ ⲭⲣⲱ ⲛ̄ⲥⲩⲛⲟⲩⲥⲓⲁ ⲛ̄ϩⲏⲧ̄ϥ̄ ⲉⲩⲣ̄ⲡⲃⲟⲗ ⲙ̄ⲡⲛⲟⲙⲟⲥ ⲛ̄ⲧⲉⲕⲕⲗⲏⲥⲓⲁ). Il faut donc observer l'étoile qui annonce le grand jour de Pâques et prendre bien soin de ne pas se livrer tant qu'il dure à ses désirs et à la concupiscence (ϩⲙ̄ ⲡⲛⲟϭ ⲙ̄ⲡⲁⲥⲭⲁ ⲙⲁⲣ̄ⲛ̄ ⳨ϩⲧⲏⲛ ⲉⲡⲥⲓⲟⲩ. ⲉⲛⲉⲗⲁⲁⲩ ⲛ̄ⲣⲱⲙⲉ ⲣ̄ ⲡⲉϥⲟⲩⲱϣ ϩ̄ⲛ̄ ⲛⲉϩⲟⲟⲩ ⲉⲧ̄ⲙ̄ⲙⲁⲩ ϩ̄ⲛ̄ ⲟⲩⲡⲁⲑⲟⲥ ⲛ̄ⲉⲡⲓⲑⲩⲙⲓⲁ).

D'autres canons excluent à jamais de l'Église les sodomites, imposent une pénitence de sept semaines à celui qui a commis la fornication simple, et excommunient la femme adultère. Si l'homme avec qui l'adultère a péché ignorait qu'elle fût mariée, elle seule est excommuniée; autrement ils le sont tous les deux, de par le concile; mais si c'est la femme d'un clerc qui devient adultère, lui-même il doit la renvoyer, et, s'il veut rester avec elle, il sera exclu de son rang dans le clergé et restera sous l'anathème. Cependant ses fils ne peuvent pas, sans démérite, être privés de l'Église (ⲙⲟⲛⲟⲛ ⲛ̄ⲛⲉϥϣⲏⲣⲉ ⲛ̄ⲛⲉⲩϩⲟⲩⲣⲱⲟⲩ ⲛ̄ⲧⲉⲕⲕⲗⲏⲥⲓⲁ ⲭⲱⲣⲓⲥ ⲙ̄ⲛ̄ⲧⲁⲧⲙ̄ⲡϣⲁ). Quant aux filles publiques ou ⲡⲟⲣⲛⲏ, si elles veulent se convertir, il leur faut d'abord quitter leurs vêtements luxueux, se couvrir d'un sac et accomplir ainsi une longue et rude pénitence. On les admettait ensuite parmi les *audientes*, et après quatre autres mois parmi les fidèles. Si, pourtant, ces femmes n'avaient pas encore reçu le baptême, on pouvait se contenter d'un carême de quarante jours et les recevoir ensuite parmi les catéchumènes (ⲉϣⲱⲡⲉ ⲇⲉ ⲙ̄ⲡⲉⲥϫⲓ ⲃⲁⲡⲧⲓⲥⲙⲁ ⲉⲛⲉϩ. ⲉⲥ ϣⲁⲛ ⲟⲩⲱϣ ⲉⲙⲉⲧⲁⲛⲟⲉⲓ ⲉⲃⲟⲗϩ̄ⲛ̄ ⲧⲉⲥ ⲡⲟⲣⲛⲓⲁ. ⲙⲁⲣⲉⲥⲣ̄ϩⲙⲉ ⲛ̄ϩⲟⲟⲩ ⲉⲩⲕⲁⲑⲏⲅⲉⲓ ⲙ̄ⲙⲟⲥ, etc.).

Ailleurs, il est ordonné de ne pas placer les tombeaux des martyrs dans la grande Église, mais dans des chapelles appelées *martyrium*. On ne doit pas non plus célébrer la *synaxis* dans ces chapelles, mais seulement y aller prier en fêtant soit l'anniversaire des saints, soit leur octave, soit les quatorze jours ou le mois qui leur sont consacrés (ⲉⲧⲃⲉ ϫⲉ ⲡⲉⲧϣϣⲉ ⲁⲛ ⲡⲉ ⲉϫⲓ ⲛ̄ⲛⲉⲥⲕⲏⲛⲱⲙⲁ ⲛ̄ⲙ̄ⲙⲁⲣⲧⲩⲣⲟⲥ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲉⲛⲕⲁⲑⲟⲗⲓⲕⲏ — ⲉⲧⲃⲉ ϫⲉ ⲡⲉⲧϣϣⲉ ⲁⲛ ⲡⲉ ⲉⲃⲱⲕ ⲉⲛⲧⲁⲫⲟⲥ ⲉⲧⲟⲩⲙⲟⲩⲧⲉ ⲉⲣⲟⲟⲩ ϫⲉ ⲙⲁⲣⲧⲩⲣⲓⲟⲛ ⲉⲣ̄ⲥⲩⲛⲁⲝⲓⲥ (ⲁⲗⲗⲁ) ⲕⲁⲧⲁ ⲑⲉ ⲛ̄-

dans la collection canonique dont nous avons parlé ci-dessus [1].

ⲧⲁⲩⲥⲃⲱ ⲛⲁⲛ ⲛⲉⲛⲉⲓⲟⲧⲉ ⲛ̄ⲁⲡⲟⲥⲧⲟⲗⲟⲥ ⲉⲣ̄ⲡⲉⲩϣⲟⲙⲛ̄ⲧ. ⲙⲛ̄ ⲡⲉⲩⲥⲁϣϥ ⲙⲛ̄ ⲡⲉⲩⲙⲛ̄ⲧⲁϥⲧⲉ ⲙⲛ̄ ⲡⲉⲩⲉⲃⲟⲧ). Cette défense, sur laquelle insiste beaucoup aussi Senuti et qu'il dit avoir vu observer à Éphèse lorsqu'il y alla pour le concile (Zoega, p. 425), eut pour cause l'accusation d'idolâtrie qu'Eunape formulait contre les chrétiens d'Égypte, *abandonnant les dieux pour se souiller en adorant les ossements de misérables châtiés pour leurs crimes.* Le texte copte a soin d'indiquer lui-même ce motif : ⲛϥ ⲗⲁⲛ ⲛ̄ⲉⲗⲉⲩⲑⲉⲣⲟⲥ ⲉⲃⲟⲗϩⲛ̄ ⲧⲙⲛ̄ⲧⲣⲉϥϣ̄ⲙϣⲉⲉⲓⲇⲱⲗⲟⲛ.

En ce qui touche le clergé, nos décisions synodales anathématisent le clerc qui aurait obtenu par argent sa fonction, déclarent incapable de l'épiscopat, du sacerdoce ou du diaconat quiconque a commis dans sa jeunesse certains crimes graves contre les mœurs, et définissent, comme Nicée, que, pour consacrer un évêque, il faut le consentement et la présence du métropolitain et d'au moins deux évêques. Enfin elles déterminent les droits et les devoirs de l'évêque, du prêtre, du diacre et même du lecteur, ⲁⲛⲁⲅⲛⲱⲥⲧⲏⲥ. L'évêque est le grand directeur et le juge suprême. Seul il a le droit de blâmer ou reprendre un prêtre, ce que jamais un simple prêtre ne peut faire. Après lui vient le prêtre, qui a le pouvoir d'assembler le peuple pour les mystères à la place de l'évêque; et enfin les diacres et les simples clercs auxquels il est absolument interdit de célébrer la synaxis. On recommande aussi à l'évêque de ne pas montrer un faste trop mondain et de ne pas porter sur lui l'or et la pourpre, puisqu'il doit donner le bon exemple à tous ceux qui lui sont soumis.

[1] Parmi ces décrétales alexandrines, nous mentionnerons en particulier les réponses canoniques attribuées dans les collections grecques au patriarche Timothée d'Alexandrie, et qui, dans le copte, portent le nom de Pierre, son frère et prédécesseur. Ce document conservé dans le n° 239 du musée Borgia, actuellement à Naples, commence par les mots : (ⲣ̄ϥⲁ̄) ϩⲉⲛⲇⲓⲁⲧⲁⲝⲓⲥ ⲙ̄ ϩⲛ̄ⲧⲱϣ ⲛ̄ⲧⲉ ⲡⲙⲁⲕⲁⲣⲓⲟⲥ ⲡⲉⲧⲣⲟⲥ ⲡⲁⲣⲭⲏⲉⲡⲓⲥⲕⲟⲡⲟⲥ ⲛ̄ⲣⲁⲕⲟⲧⲉ ⲉⲁⲩϫⲛⲟⲩϥ ⲉⲣⲟⲟⲩ ⲁϥⲧⲁⲩⲉ ⲡⲉⲩⲃⲟⲗ. — ⲁⲩϫⲛⲟⲩϥ ϫⲉ ⲟⲩϣⲏⲣⲉϣⲏⲙ ⲛ̄ⲕⲁⲧⲏⲭⲟⲩⲙⲉⲛⲟⲥ

Mais, à la longue, des documents d'une tout autre source finirent par être admis et même par éclipser les anciens. En effet, s'il est dans l'histoire critique du droit canonique un principe indiscutable, c'est qu'en tout temps, mais plus spécialement encore dans les époques de décadence, les auteurs, compilateurs et copistes de collections ont redouté surtout de paraître incomplets. A moins d'une évidente hétérodoxie ou de motifs sérieux du même genre, on copiait tout ce qu'on n'avait pas, sans s'inquiéter trop de la provenance. C'est ainsi que les conciles syriens pénétrèrent peu à peu en Occident. C'est ainsi que les Grecs se hâtèrent de transcrire les éléments latins que Denis avait joints, bien à contre-cœur, aux éléments grecs dans sa première édition. Il en fut de même pour les Jacobites d'Égypte, alors sous la domination des Arabes, et qui, se laissant éblouir par le prestige qu'exerçaient sur eux les Grecs et l'érudition qu'ils leur suppo-

ⲉⲁϥⲣ̄ⲥⲁϣⲃⲉ ⲛ̄ⲣⲟⲙⲡⲉ ⲏ̂ ⲟⲩⲣⲱⲙⲉ ⲉϥϫⲏⲕ ⲉⲃⲟⲗ ⲛ̄ⲥⲉⲁⲡⲁⲛⲧⲁ ϩ̄ⲛ̄ ⲟⲩⲙⲁ ⲉⲩⲉⲓⲣⲉ ⲛⲟⲩⲡⲣⲟⲥⲫⲟⲣⲁ ⲛ̄ϥϫⲓ ⲉⲃⲟⲗ ϩ̄ⲛ̄ ⲛ̄ⲙⲩⲥⲧⲏⲣⲓⲟⲛ ⲟⲩⲡⲉⲧϣϣⲉ ⲉ(ⲁⲁϥ). Dans Photius on lit le même texte ainsi intitulé :

ΑΠΟΚΡΙΣΕΙϹ ΚΑΝΟΝΙΚΑΙ.

Τιμοθεοῦ τοῦ ἁγιωτάτου ἐπισκόπου Ἀλεξανδρείας ἑνὸς τῶν ρ̄ν̄ πατέρων τῶν ἐν Κωσῖαντινουπόλει συναθροισθέντων πρὸς τὰς προσενεχθείσας αὐτῷ ἐρωτήσεις περὶ ἐπισκόπων καὶ κληρικῶν. Ἐρώτησις ά. Ἐὰν παιδίον κατηχούμενον, ὡς ἐτῶν ἑπῖὰ, ἢ ἄνθρωπος τέλειος, εὐχαιρήσῃ τοῦ προσφόρας γινομένης, καὶ ἀγνοῶν μεταλάϐῃ, τί ὀφείλει γίνεσθαι περὶ αὐτοῦ;

saient, se décidèrent enfin à leur emprunter, par l'intermédiaire des Melkites, la presque totalité du codex syrien.

Les premiers conciles qu'ils admirent furent, cela est étrange à dire, le groupe d'Antioche et de Laodicée : nous en avons la preuve dans le manuscrit 119 de l'ancien fonds arabe (fol. 164), qui dit expressément qu'ils sont tirés du texte copte.

Ce texte copte avait été probablement d'abord rédigé par ordre des évêques qui succédèrent à Proterius sur le siége melkite d'Alexandrie, et c'est de la sorte qu'il passa dans la suite aux Jacobites. Ainsi que nous avons eu l'occasion de le dire', les canons divisés plus tard entre Antioche et Laodicée étaient à ce moment réunis en un seul corps dans un même synodique portant seulement le titre d'Antioche et précédé en effet de la lettre de ce concile avec les signatures, comme dans l'Isidorienne[1]; après le

هذه قوانين المجمع المقدَّس المملو سلامه الذى اجتمع بامر [1]
الله بانطاكيه من نقل القبطى وهى ثلثة وثمانون قانونا*
قالوا نكاتب شركانا فى الخدمه الذين فى جميع الابروشيه
هاولا الذين هم قلب واحد افرحوا بالرب * لما افتقدت نعمة
ربنا يسوع المسيح ومحبته للبشر الكنيسه المقدسه وجمعتنا الى
هذا الموضع الواحد باتفاق واحد وراى واحد بمشاهدة الروح
القدس لانها قد كانت اقامت كثيرين غير هولاء واقامت هذا
المجمع ايضا قياما حسنًا بتذكار الروح القدس لان كل الاشيا
الذى قد رايناها انها حسنه بعد الفحص والتفتيش الذى كان

dernier des canons attribués d'ordinaire à Laodicée, mais ici indistinctement réunis à ceux d'Antioche, venaient encore les noms des évêques mentionnés précédemment.

من جماعتنا نحن الاساقفه حضرنا من ابرشيات كثيره واجتمعنا جميعا بمدينة انطاكيه واظهرنا لكم هذه الامور ونحن مومنون بنعمة الله وروح القدس الذى للصلح والسلام انكم انتم ايضا مساعدون على قدر القدره وتتعبوا معنا فى الصلاة وبالاكثر ان تصيروا معنا واحداً بالروح وتوافقونا فى هذه الامور بعينها ونكون واياكم رايا واحدا وقد حدّدنا هذه القوانين التى قد راينا انها مستقيمة وختمناها وثبّتناها بمعونة الروح ووضعناهم فى البيعه، السنودس المقدسة ذات السلامه التى اجتمعت بامر الله بانطاكيه المجده من جماعة الاساقفه وهذه اسماهم، اوسابيوس، سريكيوس، ارسلاوس، بطريخس، انطياخس، اسطاتيوس، ادلفيس، دركودا، مندس، الاكسندروس، موسى، اتاريسس، اغابيس، انبس، بطرس، مقدونيوس، ثاوطوطس، نركساوس، بولص، موريقيس، امانيوس، بطرس، ثاودرس، سريكس، اسخيوس، فلكيطوس، مانيكوس، يعقوب، معنيس، اناطوليس، هودرس (sic)، كيرس، هاولا جميعهم من ابرشية الشام الدخلانى وقورنثيوس وفلسطين وارابيا ومن بين النهرين وفيلقيا الهيصوريه وحدّوا هذه بانطاكيه،

Le ms. 83 du supplément arabe, qui reproduit ce synodique au fol. 306, porte en marge l'observation suivante du scribe : « ces canons réunissent les canons du concile d'Antioche et du concile de Laodicée sans aucun changement. » Notons que la version du manuscrit 83 est, sur plusieurs points, différente de celle du manuscrit 119.

Plusieurs siècles après, à l'époque pleinement arabe, de nouveaux emprunts furent faits, cette fois directement, à la collection des Melkites de Syrie[1]. La version développée des canons de Nicée, Ancyre, Néocésarée, Gangres, Antioche et Laodicée, pénétra alors dans les collections jacobites; et c'est pourquoi notre manuscrit égyptien n° 119 donne à la fois, d'une part, le synodique de Nicée tiré du texte copte, et, d'une autre part, les canons syriens de Nicée, comme il donne, d'une part, d'après le texte copte, le synodique d'Antioche, comprenant les canons dits *de Laodicée*, et d'une autre part, d'après la version syrienne, les conciles d'Antioche et de Laodicée à l'état séparé. S'il faut en croire Ibn el-Cassab, dont l'assertion est du reste confirmée par l'examen critique des manuscrits, les canons dits *apostoliques*, les canons *arabiques* attribués à Nicée, et beaucoup de pièces du même genre furent également tirés de Syrie par l'intermédiaire des Jacobites d'Antioche[1].

[1] Ibn el-Cassab dit à propos de Nicée, dans un passage cité par Beveridge (*Synodicon*, annót. p. 211) : وهذا كتاب منها جزوين احدها عدته عشرون قانونًا وبعدها اقوال بغير عدد وهو متفق عليه وعلامته نيق والاخر كثير الفوايد عنى باخراجه الملكية والنسطور (*sic*) وهو ثابت عند اليعاقبة السريان وعدته فى نسخ الملكية اربعة وثمانون قانون ويتلوها اقوال بلا اعداد والنخة التى بيد الملكية فيها زوايد تخصهم،

[2] Dans la même page de Beveridge, on trouve le passage suivant : واما كتب القوانين والاول القوانين التى وضعها الرسل وهم

Ainsi, tandis que Byzance, voulant succéder aux patriarcats apostoliques, s'emparait dans le monde grec de la juridiction suprême, le vieux pays de saint Athanase laissait peu à peu échapper toutes ses traditions, si analogues à celles de l'Occident, pour devenir à la longue complétement oriental, en perdant ce qui faisait son cachet distinctif et en ne gardant plus de propre que son schisme et les anathèmes des diverses portions de l'univers chrétien.

Mais il est temps d'éloigner nos regards de ces confusions et de ces mélanges, qui sont le fait de l'époque arabe, comme de tous les temps de barbarie, pour jeter rétrospectivement, au sujet des textes nicéens, un dernier coup d'œil sur l'ensemble des recueils dont nous avons traité dans ce paragraphe et qui furent usités dans les diverses Églises du monde byzantin.

En résumé, nous nous trouvons encore ici en face d'une double tradition, analogue à celle qui, en Occident, s'incarne, pour ainsi dire, dans les deux grandes figures du pape Gélase et de Denis le Petit.

D'un côté les Égyptiens, même séparés de Rome, conservèrent toujours l'empreinte des sentiments qu'ils avaient si longtemps partagés avec les papes et les Occidentaux. Ils gardèrent pour Nicée une

مجتمعون فى علية صهيون بعد الصعود وحلول الروح القدس
عليهم وقبْل ان ينفرقوا فى البشرى وعنى باخراجه الى العربى
الملكية والنسطورية وهو ثابت عند السريان اليعاقبه وهو
يشتمل عند الملكية على ثلثين قانونا وعلامته بحرف العين ،

sorte de culte respectueux et passionné, qui ne leur permit d'omettre rien de ce qui touche à ce grand concile. Jusqu'au dernier moment, on retrouve chez eux les textes nicéens complets, tels qu'ils avaient été promulgués par saint Athanase et acclamés par Libère.

D'un autre côté, les Gréco-Syriens, même alors que depuis longtemps ils avaient dû renoncer à combattre Nicée au profit des idées ariennes, ne perdirent cependant jamais les traces de ces sentiments d'indifférence résignée, sinon d'antipathie, avec lesquels ils avaient reçu, après le concile d'Alexandrie, les canons *seulement* de Nicée, en les ravalant au même niveau que les décisions de synodes orientaux d'une dizaine d'évêques, ou d'assemblées d'une orthodoxie au moins douteuse.

Cependant une collection grecque joignit aux canons le Symbole et les noms des Pères. C'est celle qui servit de type à l'*Adrienne* et au manuscrit syriaque de Londres. Ce fut sans doute le résultat d'une sorte d'éclectisme, qui n'était point allé pourtant jusqu'à faire le moindre emprunt à la glose d'Alexandrie, glose incorporée avec Nicée plus ou moins complétement par l'Égypte et par Rome. Cette collection, du reste, n'eut pas un grand succès dans le patriarcat de Constantinople, qui, par suite des circonstances, recueillit universellement l'héritage des traditions gréco-syriennes. Elle ne fut vraiment bien vue qu'à Rome, où, dans le VIII[e] siècle, par l'autorité d'un pape, elle suppléa définitive-

ment, en ce qui touchait Nicée, l'ancien *Codex* grec, cité par Aétius à Chalcédoine et introduit en Occident par Denis le Petit. Nous aurons bientôt à revenir sur cette question.

(La suite à un prochain numéro.)

NOUVELLES ET MÉLANGES.

SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

SÉANCE DU 12 MARS 1875.

La séance est ouverte à 8 heures par M. Mohl, président.

Le procès-verbal de la séance précédente est lu et adopté.

Une lettre de la Société de Shanghaï, transmise par le Ministère des affaires étrangères, prie la Société asiatique de lui donner les volumes du Journal asiatique qui seraient disponibles. Le Conseil décide qu'on mettra à la disposition de la Bibliothèque de Shanghaï les séries ou portions de séries qui peuvent être prélevées sans inconvénient sur les collections de la Société.

M. Mohl rend compte des difficultés survenues en dernier lieu relativement au séjour de la Société au Luxembourg; le local occupé par notre Bibliothèque ayant été réclamé par la Ville, un local provisoire a été réservé dans le Palais à nos collections, mais son insuffisance est telle, qu'il sera nécessaire de se pourvoir ailleurs dans un bref délai. Plusieurs projets sont à l'étude, soit pour louer un local parti-

culier, soit pour se réunir à d'autres sociétés savantes, soit pour obtenir un local de l'État; mais rien n'est encore assez avancé pour qu'il soit possible de prendre une décision. En conséquence, M. le président demande l'autorisation pour le bureau de donner ses soins à cette affaire, de prendre telles mesures que de raison et d'agir au nom de la Société et au mieux de ses intérêts. Il espère pouvoir annoncer bientôt une solution favorable. Cette proposition est adoptée.

M. Renan donne quelques détails sur les progrès du *Corpus inscriptionum semiticarum* et sur certaines difficultés relatives à la rédaction et au mode de publication de ce recueil.

La séance est levée à 9 heures.

OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

Par l'Académie. *Mémoires de l'Académie impériale des sciences de Saint-Pétersbourg*, t. XXI, n°s 6 à 11. Saint-Pétersbourg, 1874. In-4°.

— *Bulletin de l'Académie impériale des sciences de Saint-Pétersbourg*, t. XIX, n°s 4, 5 et dernier, et t. XX, n° 1. Saint-Pétersbourg, 1874. In-4°.

Par la Société. *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, t. XXVIII, 4. Heft. Leipzig, 1874. In-8°.

— *Journal of the Asiatic Society of Bengal*, part I, n° III, et part II, n° III, 1874. Calcutta. In-8°.

— *Proceedings of the Asiatic Society of Bengal*, n° IX, november 1874. Calcutta. In-8°.

Par l'Académie. *Memorias da Academia real das sciencias de Lisboa*, nova serie, tomo IV, parte I e parte II. Lisboa, 1870-1872. In-4°.

— *Jornal de sciencias mathematicas, physicas e naturaes* publicado sob os auspicios da Acad. real das sciencias de Lisboa, t. IV, julho de 1872-dezembro de 1873. Lisboa. In-8°.

— *Portugaliæ Monumenta historica*. Scriptores, vol. I,

fasc. I, II, III. Olisipone, 1866-1871. —' Diplomata et Chartæ, vol. I, fasc. III, IV, 1870-1873. — Legum et Consuetudinum vol. I'. — Index generalis, 1873. In-fol.

Par la Société. *Bulletin de la Société de géographie,* février 1875. In-8°.

Par les rédacteurs. *Revue africaine,* novembre-décembre 1874. Alger. In-8°.

Par l'éditeur. *The Indian Antiquary,* ed. by Jas. Burgess. Part. XXXIX (vol. IV), february 1875. Bombay. In-4°.

Par le secrétaire d'État pour l'Inde. *Rig-Veda-Sanhita. . .* together with the Commentary of Sayanacharya edited by F. Max Müller, vol. VI et dernier. London, Allen and C°, 1874. In-4°, LIX-32-761 pages.

Par le gouvernement de l'Inde. *Archæological Survey of India.* Report for the year 1871-1872. Dehli by J. D. Beslar. Agra by A. C. L. Carlleyle. Under the superintendence of Major-General A. Cunningham. Vol. IV. Calcutta, 1874. In-8°, XVII-265 p. 18 pl.

Par l'auteur. *The New Testament* of our Lord and Saviour Jesus Christ, a new translation, etc. by John Brown Mac Clellan. In two volumes. Vol. I. The four Gospels. London, Macmillan and C°, 1875. In-8°, XCIII-763 pages.

— *Stèle de Yehawmelek, roi de Gebal.* Communication faite à l'Académie des inscriptions et belles-lettres, par le comte de Vogüé. (Extr. des comptes rendus de l'Académie.) 1875. In-4°, 25 p. 1 pl.

— *Études historico-géographiques.* Seconde étude sur les colonnes ou monuments commémoratifs des découvertes portugaises en Afrique, par Magno de Castilho. Lisbonne, 1870. In-8°, 116 pages.

— *Les inscriptions assyriennes et l'ancien Testament,* par M. Bruston. Montauban, Vidallet. 1875. In 8°, 42 pages.

— *Grammatik der lebenden persischen Sprache.* Nach Mirza Mohammed Ibrahim's Grammar of the Persian Language, neu bearbeitet von H. L. Fleischer. 2te Aufl. Leipzig, Brockhaus, 1874. In-8°, XVIII-262 pages.

Par l'auteur. *Prog essive colloquial Exercises in the Lushai dialect of the « Dzo » or Kúki language.* By Capt. Thomas Herbert Lewin. Calcutta, 1874. In-4° obl. 90-xxx pages.

— *Examen des faits mensongers* contenus dans un libelle publié sous le nom de Léon Bertin, etc. Note adressée à MM. les professeurs du collége de France. Par M. le marquis d'Hervey de Saint-Denys. Saint-Germain, 1875. In-8°, 48 p.

— *Dictionnaire français-cambodgien,* précédé d'une notice sur le Cambodge et d'un aperçu de l'écriture et de la langue cambodgiennes, par E. Aymonier. Saïgon, 1874. In-4°, 58 et 154 pages à deux colonnes; lithographié.

SÉANCE DU 9 AVRIL 1875.

La séance est ouverte à 8 heures par M. Mohl, président.

Le procès-verbal de la séance précédente est lu, la rédaction en est adoptée.

Sont reçus membres de la Société :

MM. Clerq (F. S. A. de), adjoint inspecteur des écoles indigènes à Amboine (Molluques), présenté par MM. Mohl et Barbier de Meynard;

Marrasch, présenté par MM. Barbier de Meynard et Guyard;

Lagus (Guillaume), professeur à l'Université de Helsingfors (Finlande), présenté par MM. Mohl et Renan;

le Dr Eneberg (Karl), à Helsingfors (à Paris, 72, rue Bonaparte), présenté par MM. Mohl et Garrez.

Le président met sur la table les programmes du congrès provincial des orientalistes à Saint-Étienne et une invitation adressée par M. le baron Textor de Ravisi, président de ce congrès, aux membres de la Société asiatique. Ce congrès se tiendra du 19 au 27 septembre, et est le premier d'une série de réunions en province, par lesquelles l'Athénée oriental veut chercher à réveiller l'intérêt public pour le

commerce, la géographie, l'ethnographie et en général l'état actuel de l'Orient. Il est très-désirable que ces tentatives réussissent. Car, de quelque côté qu'on attire l'attention sur l'Asie, les études orientales en profiteront, directement ou indirectement. La souscription pour ce congrès est de 10 francs, on peut s'adresser ou à l'Athénée oriental, 20, rue Bonaparte, à Paris, ou à Saint-Étienne, au comité organisateur, 6, rue d'Annonay.

OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

Par le Comité de rédaction. *Journal des Savants*, avril 1875, in-4°.

Par les éditeurs. *Revue africaine*, n° 109, janvier-février 1875.

Par la Société. *Notulen van de algemeene en Bestuurs-Vergaderingen van het Bataviaasch Genootschap*. Deel XII, 1874, n°s 1 et 2. Batavia. Bruining en Wijt.

Par l'éditeur. *The Indian Antiquary*. Part XL (vol. IV), march 1875. Edited by Burgess. Bombay. In-4°.

— *Revue bibliographique de philologie et d'histoire*. Recueil mensuel publié par la librairie E. Leroux. N°s 15-16, mars-avril 1875.

Par l'auteur. *A Narrative of the recent events in Tong-king*, by H. Cordier. Shanghaï, 1875. In-8°, 74 p.

— *Om Vildsviintypen paa galliske og indiske Mynter*, af C. A. Holmboe (Extr. des *Vidensk.-Selsk, Forhandl.* de 1868).

SÉANCE DU 14 MAI 1875.

La séance est ouverte à 8 heures par M. Mohl, président.

Le procès-verbal est lu, la rédaction en est adoptée.

Sont reçus membres de la Société :

M. Puissilhène (D.), conducteur des ponts et chaussées au service de la marine, à Saïgon, présenté par MM. Mohl et Barbier de Meynard;

M. Turini, professeur de sanscrit à l'université de Bologne, présenté par MM. Mohl et Renan.

MM. les directeurs de la Société des sciences et arts de Batavia envoient à la Société un album de planches relatives au monument de Boro-Boudour, à Java. Le Conseil vote des remerciements à MM. les directeurs et décide que leur lettre sera insérée au procès-verbal. Voici la lettre :

A Messieurs les directeurs de la Société asiatique à Paris.

Messieurs,

En mars 1874, dans la lettre du 31, n° 38, qui accompagnait l'envoi des photographies d'après des ruines dans les provinces de Baguelén, Kediri, etc., nous vous mandions que notre gouvernement venait de confier une nouvelle mission au même artiste, M. Van Kinsbergen, afin de reproduire en détail quelques bas-reliefs du temple de Boro-Boudour, le monument le plus splendide de Java.

Vous trouverez le rapport sur cette mission dans le XIIe volume des comptes rendus de nos séances [1], pages 71 et suiv. Dans le même volume, aux pages 42 et suiv., dans une correspondance avec M. le D[r] C. Leemans, de Leyde, nous avons exposé le véritable motif qui nous a guidés lorsque nous fîmes la proposition à notre gouvernement de faire photographier quelques bas-reliefs du temple, presque au même moment où paraîtrait, sous les auspices et aux frais du gouvernement, la grande collection de dessins du Boro-Boudour, exécutée par M. C. F. Wilsen, et publiée avec texte et notes par le D[r] Leemans, ouvrage que, probablement, vous aurez reçu dans le cours de l'année 1874.

Or, ceci nous dispense de dire plus d'une entreprise qui, sans rien ôter à la valeur d'une publication dont le projet

[1] *Notulen van het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen*, deel XII. 1874, dont ci-joint la 1[re] et 2[e] livraison où se trouvent le rapport et les lettres.

même honore ceux qui l'ont exécuté ou soutenu, n'a vraiment d'autre but que de faire un utile emploi d'un moyen de reproduction que le crayon du plus habile dessinateur ne saurait remplacer.

Un arrêté de notre gouvernement colonial vient de nous autoriser à offrir à votre Société un exemplaire de l'album, contenant soixante-cinq photographies, et représentant des vues et des bas-reliefs du Boro-Boudour, indiqués sur la liste ci-jointe, où l'on a mis à côté des renvois à l'ouvrage de M. le D[r] C. Leemans, de sorte que l'on pourra identifier aisément les photographies avec les dessins.

M. le consul général de France vient de nous offrir ses bons offices pour que cet envoi parvienne jusqu'à vous par un chemin plus sûr et surtout plus court que le précédent, dont M. J. Mohl nous a décrit les obstacles dans sa lettre du 11 juin 1874, et c'est avec empressement et gratitude que nous profitons du bienveillant intermédiaire de votre compatriote distingué.

Veuillez agréer, Messieurs, l'assurance de notre haute considération.

Pour la direction de la Société des sciences et arts de Batavia,

de Kinderen, président.

Le président annonce au Conseil la mort récente du général Briggs, membre étranger de la Société.

John Briggs était né en 1785, il entra en 1801 au service de la Compagnie des Indes comme enseigne dans l'armée de Madras. Il servit dans l'armée, fit plusieurs campagnes contre les Mahrattes, et obtint en quelques années le grade de capitaine; mais son intelligence, sa connaissance des langues et de l'histoire de l'Inde, et le grand intérêt qu'il porta toujours aux indigènes, le firent distinguer de bonne heure et lui ouvrirent la carrière des emplois politiques et administratifs. Sir John Malcolm l'emmena en Perse avec son ambassade, et Briggs lui fournit pendant leur séjour en Perse une grande

partie des matériaux qui ont servi à Malcolm pour son histoire de ce pays. Plus tard, il fut nommé résident à la cour de Sattara et tuteur du jeune prince légitime que les Anglais avaient tiré des prisons du Peischwa et rétabli sur le trône mahratte. C'est pendant son séjour à Sattara que la veuve de Nana Farnewîs, du dernier grand homme d'État mahratte, lui fit l'honneur insigne de lui envoyer tous les papiers de son mari, comprenant les pièces les plus authentiques et les plus intimes de l'histoire des Mahrattes pendant la longue administration de ce ministre. La vieille dame avait observé du fond de son zenanah l'intérêt que Briggs prenait à l'éducation des princes de Sattara, sa tendresse pour leur peuple et ses efforts pour relever le pays ruiné et dépeuplé par une longue suite de guerres et les rapines des Pindarries, et elle voulut mettre le nom et l'honneur de son mari sous la sauvegarde d'un si généreux vainqueur. Briggs apporta ces papiers en Europe, où il devait passer plusieurs années en congé, et composa le premier volume de cette Vie que j'ai lue en manuscrit à Paris et qui m'a paru du plus haut intérêt. Malheureusement, d'autres travaux plus urgents intervinrent, et je ne sais pas si l'auteur y revint plus tard. Tout ce qui a été imprimé consiste en une courte autobiographie du Nana et quelques pièces historiques tirées de ses papiers et publiées dans le vol. II des *Transactions of the Royal Asiatic Society*, Londres 1830.

Le travail qui préoccupa Briggs était la grande question de la propriété foncière dans l'Inde, qui avait été cruellement obscurcie par la mauvaise administration musulmane pendant tout le XVIIIe siècle, et plus tard par les différents systèmes essayés par les Anglais, dans les meilleures intentions, mais avec un grand manque de connaissance de l'histoire et des droits du peuple. Briggs publia ses études sur ce sujet vital pour l'Inde, sous le titre *The landtax in India* (Londres, 1828, in-8°), et ce livre est resté encore aujourd'hui le plus important qui ait été écrit sur la matière.

Avant le congé qu'il prit en 1828, Briggs avait préparé

avec beaucoup de soin une édition du texte persan de Ferishta. Il avait découvert, en collationnant des manuscrits, la dernière rédaction de l'auteur, et il l'a suivie, de sorte que son édition est plus complète que presque tous les manuscrits. Elle parut à Bombay, en 1831, en deux volumes in-folio, lithographiée, sous le titre de *Tarikh-i-Ferishta*. Pendant que cette édition était entre les mains des lithographes, à Bombay, Briggs publia, sous le titre *History of the rise of the Mahomedan power of India*, une traduction un peu abrégée de Ferishta, accompagnée de notes et de généalogies; Londres, 1829, 4 vol. in-8°.

En 1830, le duc de Wellington voulait le nommer ambassadeur en Perse; mais il ne put obtenir le consentement de la Cour des directeurs de la Compagnie des Indes, je crois, parce que Briggs l'avait mécontentée par l'opposition qu'il avait faite à des mesures qu'il jugeait imprudentes et injustes envers les princes de Sattara. Briggs fut alors envoyé comme résident à la cour de Nagpore, et, si ma mémoire me sert bien, en 1836, comme commissaire général au Mysore. Il prit sa retraite en 1838, et revint en Angleterre, où il continua à s'occuper de l'Inde, tant dans les discussions à la Cour des propriétaires des fonds indiens, que dans de nombreuses brochures. Il avait une haute idée de l'intelligence et de la capacité administrative et militaire des Indous, et ne cessa de défendre leurs intérêts et de lutter contre des mesures qu'il jugeait ou nuisibles ou prématurées. Il avait été témoin de la révolte de Vellore, provoquée en 1809 par l'imprudence de lord W. Bentink, et il prêcha toute sa vie non-seulement pour la justice envers les indigènes, mais pour l'indulgence envers leurs coutumes et leurs préjugés. Il combattit très-vivement la politique annexioniste de lord Dalhousie, et la grande révolte qui s'ensuivit n'a que trop justifié ses sombres prédictions. Il est mort le 27 avril, dans sa maison, à Burgeshill, âgé de quatre-vingt-dix ans, et avec lui s'est éteint le dernier survivant de cette grande école d'hommes d'État et d'administrateurs que lord Wellesley

avait formée. Ce qui est singulier, c'est qu'en Angleterre on se soit si peu occupé de ces grands événements qui se sont passés entre la prise de Seringapatam et celle de Pouna, et que ni le gouvernement, ni l'opinion publique n'aient jamais reconnu suffisamment les services qu'a rendus une série d'hommes qui, par leur décision, leur intelligence, leur courage, leur modération et leur intégrité, ont créé et consolidé un fait aussi prodigieux que l'empire indien.

La séance est levée à 9 heures.

OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

Par l'auteur. *An Arabic-English Lexicon*, by E. W. Lane. Book I, part V, ع-ض. London, Williams and Norgate, 1874. In-4°, p. 1759-2219.

Par le gouvernement de l'Inde. *A Catalogue of sanskrit manuscripts* in private libraries of the North-West Provinces. Compiled by order of Government, N.-W. P. Part I. Bénarès, 1874. In-8°, 627 p.

Par l'auteur. *Translation of Herschel's Outlines of Astronomy* (seconde édition). By A. Wylie. Shanghai, 1874. 3 cahiers (en chinois).

— *Researches in prehistoric and protohistoric comparative Philology, Mythology and Archæology*, by Hyde Clarke. London, Trübner. In-8°, XI-74 p.

Par le Comité de traduction. *The Dinkard*. The original Pehlwi Text; the same transliterated in Zend characters; translations of the text in the Gujrati and English languages, a commentary and a glossary of select terms, by Peshotun Dustoor Behramjee Sunjana. Vol. I. Published under the patronage of the Sir Jamsedji Jijibhai translation Fund. Bombay, 1874. London, Trübner. In-8°, 11-61-XI-64-49-63-6 p.

Par l'auteur. *Matériaux sur les Khazars*, recueillis dans les écrivains juifs, par A. J. Harkavy. Fasc. I. Saint-Pétersbourg, 1874. In-8°, 162 p. (en russe).

Par la Société des sciences et arts de Batavia. *Oudhadan van Java*, op last der Ned. Indische Regiering onder Toezigh von het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen. Gephotographeerd door J. van Kingsbergen (65 photographies grand in-folio).

INSCRIPTIONS NUMIDIQUES.

La question des inscriptions numidiques a fait un grand pas depuis que M. J. Halévy a déterminé plusieurs lettres sur la valeur desquelles on s'était trompé jusqu'alors, et a ainsi retrouvé un bon nombre de noms historiques. M. le docteur Reboud, dont le zèle pour la science ne se ralentit pas, ayant découvert l'année dernière une trentaine d'inscriptions nouvelles, le nombre total se trouve porté à deux cent quarante-huit, et M. J. Halévy a donné la traduction des quarante-huit dernières dans le n° 7 du *Journal asiatique* (octobre-novembre 1874).

C'est le cas de se demander où l'on en est réellement de l'interprétation de ces monuments épigraphiques.

M. J. Halévy semble ne voir dans ces inscriptions que des noms individuels. Il me semble facile de prouver qu'il s'y trouve des noms de tribus, peut-être des noms de castes ou de dignités, peut-être même, mais moins probablement, des formules funéraires.

Dans cette discussion, nous adoptons le numérotage de M. J. Halévy qui, jusqu'au n° 200, est celui du recueil que nous avons publié en 1870.

Prenons d'abord le mot *Adirma*, qui se trouve onze fois dans les deux cent quarante-huit inscriptions connues.

Il n'est jamais précédé du signe de la filiation; il n'en est jamais suivi non plus, car, suivant nous, l'inscription 144 doit se lire non pas *Adirma, fils de Isat, fils de Ralk*, comme le dit M. J. Halévy, mais : *Ouralk, fils de Isat Adirma*. M. J.

Halévy reconnaît lui-même que les inscriptions sont quelquefois écrites en commençant par la ligne de gauche.

Ce mot n'est donc pas un nom d'homme, ce ne peut être, tout au plus, qu'un nom de tribu, et il est certain que c'en est un, puisque, comme le dit M. J. Halévy, nous le trouvons dans Hérodote : les *Adyrmachides*, que cet historien indique comme la premiere nation libyenne à l'est à partir de l'Égypte; il faut croire que cette tribu ou une fraction de cette tribu était venue s'établir dans la belle et riche vallée de la Cheffia en Numidie.

Le mot *Masakra*, qui représente peut-être le moderne *Masagran*, se trouve douze fois dans les inscriptions. C'est probablement aussi un nom de tribu, car il n'est jamais précédé ni suivi du signe de la filiation, si on lit avec nous le n° 230 : *Ouraman, fils de Maro Masakra*, et non pas, avec M. J. Halévy : *Masakra, fils de Maro, fils de Raman*.

Ce que nous venons de dire des mots *Adirma* et *Masakra*, nous pourrions l'appliquer à plusieurs autres mots tels que : *Vermima*, que nous trouvons onze fois; *Masiva*, que nous trouvons dix-neuf fois..., etc. Mais venons-en de suite au mot le plus singulier des épitaphes libyques, celui que nous lisons maintenant *bas*. Le docteur Judas remarqua le premier sa fréquence; il le lisait *bzs*. Mais M. Halévy ayant prouvé qu'on doit lire *bas*, il faut abandonner la première lecture et les interprétations que M. Judas et moi-même avions données à ce mot en nous appuyant sur cette lecture.

Je ne saurais admettre l'opinion de M. J. Halévy, que *bas* n'est qu'un nom propre comme les autres; d'abord ce mot n'est pas précédé une seule fois du signe de la filiation, qui se trouve cependant cent cinquante-neuf fois dans les inscriptions. Les nommés *Bas* auraient eu cette singulière spécialité de n'avoir pas d'enfants; mais, si l'on peut ne pas être père, on est toujours fils de quelqu'un. Eh bien! les *Bas* de nos inscriptions ne seraient pas plus fils que pères, car ils ne sont, non plus, jamais suivis du signe de la filiation.

Il est vrai qu'au n° 219 M. J. Halévy lit : *Bas, fils de Avvil*,

mais on peut tout aussi bien lire : *Ouavvil Bas;* car le signe de la filiation (les deux barres) peut aussi se lire *ou;* et M. Halévy, au n° 133, lit : *Bas Via* et non pas : *Bas, fils de Ia.* Il est vrai encore qu'au n° 119 il y a : *Zizo Bas, fils de Butur;* mais c'est à *Zizo* et non à *Bas* que s'applique *fils de Butur.*

Qu'est-ce donc que ce mot ? Le n° 119, où il est intercalé entre le nom de *Zizo* (le fils) et celui du père, *Butur,* semble prouver qu'il n'est pas une formule funéraire, mais bien un mot pouvant s'appliquer comme épithète à un nom propre.

Le fait le plus à remarquer, c'est qu'il ne s'applique pas aux grands personnages, mais aux gens sans généalogie. Sur cinquante-huit fois que nous le trouvons, il n'est accompagné quarante-neuf fois que d'un simple nom et il ne figure dans aucune des épitaphes de quatre lignes. Serait-ce un nom de classe, de caste ? et tandis que les grands personnages sont indiqués sur leurs épitaphes comme étant des tribus ou familles, *Vermima, Masiva, Masakra, Adirma,* etc., y avait-il toute une catégorie de Libyens que désignait le nom collectif de *Bas?*

Cela nous fait penser à la double origine des Berbères d'après Ibn Khaldoun. Les uns, appelés *Béranès,* descendaient de *Bernès* par *Mazigkt;* les autres, appelés *El-Boteur,* descendaient de *Madris.*

Or *Amazight* semble avoir le sens de noble, dans tout le monde berbère. D'après Ibn Khaldoun, les Touaregs, comme *Zenaga,* sont des *Béranès,* des nobles; et il en était certainement de même des chefs numides sur les épitaphes desquels nous ne trouvons pas le mot *Bas.* Cette épithète ne s'appliquait peut-être qu'aux Libyens de l'autre souche, aux *El-Boteur;* elle n'aurait eu, en tout cas, rien d'humiliant, car, sans cela, on ne l'eût pas mise sur les épitaphes. Remarquons, à l'appui de notre idée, l'épitaphe 119 : *Zizo Bas, fils de Butur.* Ce mot *Butur* ou *Boteur,* je crois le retrouver dans une inscription entièrement latine de la Cheffia.

D M S
BTR
ANISTARN
VS
V: : AN XX

Nous retrouvons encore ce mot latinisé et fait adjectif dans l'inscription suivante de la grotte de Djebel Thaya :

SEVER · ET VINTIA
NOCOS PR KALAPII
BAVGS PAVFFIDIVS
BvTvRicvs IIC
CAECILIANV
MAGG THIB

Inscription dans laquelle les trois consonnes du mot libyque ont été faites plus grandes que les lettres ajoutées par le latin.

On trouve encore le mot *Butura* dans des inscriptions numido-latines.

Pour lire *Butur* au n° 119, il faut supposer qu'un point n'a pas été aperçu dans le *b* par M. Vigneral, l'inventeur de cette inscription; je me rallie très-volontiers à cette hypothèse de M. Halévy. D'un autre côté, je dois dire que, dans l'inscription latine de la Cheffia donnée plus haut, où j'ai lu BTR, M. Reboud n'a vu que B I R; j'attribue cela à ce que la barre horizontale du T est très-courte.

Dans l'inscription du Djebel Thaya donnée ci-dessus, on remarquera la formule B AVG S; dans une autre inscription du même lieu cette formule se trouve plus complète : BACACI AVG S. C'est-à-dire · *Bacaci augusto sacrum*, consacré à l'auguste Bacax.

Bacax était un dieu topique de ce point central si remarquable de la Numidie.

Dans d'autres inscriptions, toujours du même lieu, la for-

mule se trouve réduite aux trois lettres B A S, soit au commencement, soit dans le cours de l'inscription. Nous pensons qu'il ne faut voir qu'un singulier hasard dans ce fait, que c'est ce même groupe de trois lettres :

BAS

qu'on trouve sur cinquante-huit épitaphes libyques et dont nous en sommes encore à chercher la signification.

Nous terminerons par l'examen des inscriptions n°s 187 à 194 de Sidi Harrath que nous avons publiées il y a trois ans. Dans chacune de ces huit inscriptions provenant d'un même cimetière, il y a le mot *amao*, qui ne se rencontre nulle part ailleurs. Avec ce mot se trouvent différents noms, tels que : *Inidam, Sado, Iasouk*, etc.

Le mot *Amao* n'est pas une seule fois précédé du signe de la filiation; ce ne peut être un nom propre. Il est donc tout naturel de lire le n° 189, en commençant par la droite : *Iasouk, fils d'Inidam amao*, et non pas avec M. Halévy : *Amao, fils d'Inidam Iasouk*, et le n° 191, aussi en commençant par la droite : *Souro, fils de Magoub amao*, et non pas avec M. Halévy : *Amao, fils de Magoub Souro*.

Ces tombeaux sont ceux d'une famille, c'est incontestable. Le premier membre de cette famille n'a son nom indiqué (n° 187) que par son initiale *S;* mais nous retrouvons le nom entier dans l'épitaphe de son fils (n° 188) : *Inidam, fils de Sado;* puis viennent (n°s 189, 190) deux fils d'Inidam, par conséquent petits-fils de Sado : *Iasouk* et *Magoub;* puis (n° 191) un fils de Magoub, petit-fils d'Inidam et arrière-petit-fils de Sado, nommé *Souro*.

Maintenant qu'est-ce que ce mot *Amao?* Rien de plus naturel que de supposer que c'est le nom de la famille. Mais cela peut-il concorder avec l'existence du mot *Bas* dans les deux inscriptions :

(192) *Zagar Bas Amao*
et (193) *Gisilrav Amao Bas*,

si *Bas* exprime, comme nous l'avons supposé, un nom de caste ou de race, et *Amao* un nom de famille ?

Remarquons que la parenté de ces deux derniers individus, *Zagar* et *Gisilrav*, dans les épitaphes desquels se trouve *Bas*, que leur parenté, dis-je, avec la famille de *Sado* n'est pas indiquée comme elle l'est pour tous les autres. Ne pourrait-on pas conclure de là que c'étaient deux individus de la catégorie des *Bas*, serviteurs ou clients des *Amao* et auxquels on accordait comme prérogative le nom de la famille ?

D'autres préféreront peut-être voir dans *Amao* une formule funéraire locale, malgré sa position au n° 193 entre les mots *Gisilrav* et *Bas*.

Général FAIDHERBE.

DIVAN DE FÉRAZDAK, publié avec une traduction française, par R. Boucher. Troisième livraison. Paris, 1875, chez E. Leroux.

C'est à regret que je me borne à annoncer brièvement la suite du grand travail que M. Boucher poursuit avec une consciencieuse persévérance depuis plusieurs années. Chacune de ses livraisons mériterait une étude approfondie. Le poëte dont il s'est constitué le rhapsode brille au premier rang parmi ceux que les Arabes nomment *fouhoul*, parmi ces mâles génies qui ont fécondé leur poésie nationale. Dans le cours de sa longue existence (13 + 110 de l'hégire), Férazdak vit naître, se développer et tomber une dynastie presque entière, celle des Omayyades. Malgré ses sympathies avérées pour la famille d'Ali, il se montra souvent à la cour de Damas et ne mesura l'éloge à aucun de ceux qui le protégèrent, Merwan, Omar II, Suleïman, etc. Compétitions politiques, rivalités de tribus, guerres de races et de religion, tous les événements qui signalèrent le premier siècle de l'ère musulmane trouvèrent en lui un témoin peu impartial, il est vrai, mais attentif et eloquent. Je ne sais si l'on rencontrerait dans l'histoire littéraire des Arabes une autre figure d'un relief aussi

puissant. En reproduire les traits d'après les documents que la tradition nous a conservés, c'est en quelque sorte écrire l'histoire de ce siècle dans son développement littéraire, politique et social. M. R. Boucher a dû réunir tous les matériaux de cette curieuse étude, et nous sommes certain qu'elle sera le couronnement de la belle publication qu'il a entreprise, avec un noble désintéressement, pour la plus grande gloire des lettres orientales.

C'est seulement lorsque le savant éditeur aura accompli sa tâche que la critique pourra utilement commencer la sienne, qui ne sera pas non plus des plus faciles. On peut dire du style de Férazdak ce qu'un de ses rivaux disait de l'homme: « c'est un mont escarpé que les chamois ne peuvent gravir. » A part quelques traces du mauvais goût qui se laisse apercevoir dès cette époque, son *Divan* procède directement des poëmes de l'âge héroïque; il en a la concision, l'énergie, mais aussi l'obscurité. Pour en pénétrer sûrement la pensée cachée, il eût fallu les efforts combinés des écoles de Basrah et de Koufah; malheureusement le temps n'a pas respecté les travaux dont son poëme a été l'objet, et il ne nous a laissé qu'un commentaire bien insuffisant. On ne peut donc être surpris que la traduction française, si fidèle qu'elle soit dans son énergique simplicité, laisse encore quelque prise au doute. Or il ne sera possible de discuter en connaissance de cause les passages contestables qu'après avoir consulté les variantes des copies d'Oxford et du British Museum, que l'éditeur nous promet de réunir dans une livraison supplémentaire.

Un autre problème non moins délicat se présentera au lecteur érudit. On sait quelles sérieuses objections M. Ahlwardt oppose à l'authenticité de certaines pièces du *Divan des six poëtes*, du moins dans la forme consacrée par la tradition. Il est peu probable que l'œuvre de Férazdak ait échappé aux mutilations, interpolations et rajeunissements qui déparent les recueils de ses prédécesseurs. Comment expliquer, par exemple, que le poëte favori des Alides, que le partisan

avoué de la légitimité telle que les schiites la conçoivent, ne nous ait rien ou presque rien laissé en l'honneur de la famille dépossédée? Loin de là, ce sont les princes omayyades qui semblent lui avoir inspiré ses panégyriques les plus chaleureux. Faut-il donc supposer que la censure jalouse fit disparaître de bonne heure les morceaux entachés d'hérésie et leur substitua certaines odes dédiées à la dynastie régnante par des poëtes contemporains? Enfin dans les pièces dont nous possédons deux ou même trois rédactions, il reste à déterminer, autant que possible, le travail original de l'auteur et à le dégager des variantes introduites par plusieurs générations de rhapsodes. Telles sont, pour ne signaler que les principales, quelques-unes des questions que le savant traducteur devra élucider s'il veut mettre son poëte favori en pleine lumière et fournir ainsi à l'histoire de la littérature étrangère un document d'une haute valeur. C'est alors qu'il sera possible d'étudier cette longue publication dans son ensemble et avec tout le soin qu'elle comporte.

Le fascicule qui vient de paraître renferme, comme les deux fascicules précédents, les odes, élégies et satires du poëte arabe réunies sans ordre apparent et, à ce qu'il semble, selon le hasard de la récitation (*rivayet*). A côté de quelques fragments très-courts, improvisations de circonstance, dont le commentaire explique rarement la provenance, on y trouve plusieurs morceaux de longue haleine où il y aurait beaucoup à citer. On lira avec intérêt l'élégie où le poëte déplore en termes émus la mort de ses fils, de « ses chers faucons que la mort gloutonne lui a ravis. » Signalons également une vive satire contre le poëte Djérîr, son rival, et une diatribe sanglante contre la tribu de Thayi où se trouve ce distique. « Une femme thayite, dût-elle interroger tous les généalogistes, ne connaîtra jamais son père; lorsqu'une femme de Thayi récite sa généalogie, son ventre lui dit : Tu mens! » Le volume renferme aussi quelques pièces du genre *moufakharah* dans lequel les bons poëtes excellent. Quand il s'agit d'exalter son propre mérite et la gloire de ses ancêtres.

Ferazdak a d'heureuses rencontres de pensée et d'expression. Il a beau se dire modeste (p. 411), il connaît la puissance de son talent et la terreur que ses satires répandent : « Si mes vers, dit-il quelque part, frappaient les cailloux du désert, les rochers eux-mêmes voleraient en éclats. » Signalons enfin deux odes en l'honneur du khalife Hischam d'une diction noble et soutenue. Elles font, il est vrai, singulière figure à côté de l'épigramme décochée au même prince. Mais de semblables contradictions se rencontrent chez les poëtes de cet âge. Leur muse famélique mesurait l'éloge ou le blâme à l'accueil qu'elle recevait en haut lieu. Ce qui est plus surprenant, c'est qu'un poëte convaincu de croyances chiites (les éloges que lui prodigue l'auteur persan du *Medjalis el-Mouminîn* ne permettent pas d'en douter) ait osé célébrer les khalifes omayyades comme les héritiers légitimes du Prophète, les plus fermes soutiens de l'orthodoxie et de l'unité musulmane. Il y a là, nous le répétons, une difficulté qui ne peut rester sans réponse, car elle touche à la question d'origine et laisse planer quelques doutes sur la véracité des plus anciennes rédactions.

Nous souhaitons que M. R. Boucher achève dans un avenir prochain l'œuvre méritoire à laquelle il a attaché son nom et qui lui vaudra les suffrages non-seulement du public spécial, mais de tous les esprits cultivés qui aiment à chercher à travers les fantaisies d'un poëme le génie d'une race et l'histoire d'une civilisation.

Barbier de Meynard.

TABLE DES MATIÈRES

CONTENUES DANS LE TOME V, VII[e] SÉRIE.

MÉMOIRES ET TRADUCTIONS.

NOUVELLES ET MÉLANGES.

FIN DE LA TABLE.



Le Gérant :

Jules Mohl.